

# الإسلامية المعرفة

مَجْلَدٌ فِكْرِيٌّ فَصْلِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ يَصْدُرُهَا الْمَعْنَدُ الْعَالَمِيُّ لِلْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

## بحوث ودراسات

التيجاني عبد القادر حامد

• المفهوم القرآني والتنظيم المدني

محمد بن نصر

• التغيير السياسي بين الأسئلة الغائبة والواقع الراهن

عرفان عبد الحميد فتاح

• الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن

## رأي وحوار

عبد الحميد أحمد أبو سليمان

• العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار

## قراءات ومراجعات

## تقارير

## وراقيات



١٤٠١هـ - ١٩٨١م  
1401 AH - 1981 AC

## الإسلامية المعرفية

- إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتجاوز العقول وتناظر الأفكار والآراء بهدف إلى:
- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
  - الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكرياً وسلوكياً ونظماً ومؤسسات في إطار من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
  - العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.
  - تحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من الإحالات الفلسفية الدهرية التي ألبيتها إياه المدارس الفكرية للعقل الوضعي المادي.
  - وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:
- ١- قضايا المعرفة: مصادرها ومناهجها ونظمها وفلسفتها.
  - ٢- منهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة بوصفها تمثل نموذج البيان القولّي والعملّي والتطبيق الفعلي لأحكامه وتوجيهاته في الإطار النسبي لظروف الزمان والمكان.
  - ٣- العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنظور الإسلامي فلسفةً وأصولاً ومناهج.
  - ٤- فلسفة العلوم الطبيعية في إطار رؤية الإسلام لمقام الإنسان وعلاقاته التفسيرية بسائر ظواهر الكون والطبيعة.
  - ٥- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي في شموله وتعقيده وتاريخيته بوصفه تجسّداً للخبرة التاريخية للأمم، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتزليل قيمه وتحقيق مقاصده وإيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ والمجتمع.
  - ٦- مناهج التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاتاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

# الإسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة تصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنه الرابعه

العدد الخامس عشر

شتاء ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م

مدير التحرير  
محمد الطاهر اليساوي

رئيس التحرير  
جمال البرزنجي

## أعضاء هيئة التحرير

إبراهيم محمد زين  
اليتجاني عبدالقادر حامد

محيي الدين عطية  
فتحي الملاكوي

لؤي صافي

## المراجعة اللغوية

إبراهيم أحمد الفارسي

نهاد عمك

# مستشارو التحرير

إبراهيم أحمد عمر	السودان	عثمان بكر	ماليزيا
أحمد كمال أبو المجد	مصر	علي جمعة	مصر
إسحاق الفرحان	الأردن	عماد الدين خليل	العراق
رضوان السيد	لبنان	عمار الطالبي	الجزائر
صديق فاضل	ماليزيا	مالك بدري	السودان
طارق البشري	مصر	محمد عمارة	مصر
طه جابر العلواني	أمريكا	محمد كمال حسن	ماليزيا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	نصر محمد عارف	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	وجيه كوثراني	لبنان
يوسف القرضاوي مصر			

## المراسلات

Chief Editor,  
*Islamiyat al Ma'rifah*  
1- 1145 Herndon PKWY  
Suite 500  
Herndon, VA. 20170 USA  
2- P. O. Box 669  
Herndon, VA. 20170 USA  
Fax: (1-703) 471 3922  
Email: [iiit@iiit.org](mailto:iiit@iiit.org)

# محتويات العدد

## كلمة التحرير

## بحوث ودراسات

- |   |                          |       |
|---|--------------------------|-------|
| المفهوم القرآني والتنظيم المدني                     | التيجاني عبد القادر حامد | ٤٩-٧  |
| التغيير السياسي بين الأسئلة الغائبة والواقع الراهن  | محمد بن نصر              | ٧٢-٥١ |
| الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن الكريم | عرفان عبد الحميد فتاح    | ٨٨-٧٣ |

## رأي وحوار

- |                                     |                       |        |
|-------------------------------------|-----------------------|--------|
| العنف في الإسلام بين المبدأ والخيال | عبد الحميد أبو سليمان | ١١٩-٨٩ |
|-------------------------------------|-----------------------|--------|

## قراءات ومراجعات

- |  |               |         |
|--|---------------|---------|
| مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي (محمد خالد مسعود)     | نعمان جغيم    | ١٣٤-١٢١ |
| التقسيم الإسلامي للمعمورة (محيي الدين محمد قاسم)       | إبراهيم فارسي | ١٤٨-١٣٥ |
| تجربة محمد علي باشا في التغيير (منير شفيق)             | جلال الورغي   | ١٦٣-١٤٩ |
| التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل (حسين المنلاوي) | محمود الذواوي | ١٧٠-١٦٥ |

## تقارير

- |  |                |         |
|--|----------------|---------|
| حلقة دراسية عن ابن رشد (عمان: نوفمبر ١٩٩٨)             | إبراهيم العوضي | ١٧٧-١٧١ |
| حلقة دراسية عن جمال الدين الأفغاني (عمان: نوفمبر ١٩٩٨) | إبراهيم العوضي | ١٨٥-١٧٩ |

## ورائيات

- |   |                  |         |
|---|------------------|---------|
| ملاحظات واستدراكات على ورائية "الدين والراث" غيبي | مجاهد مصطفى بهجت | ٢٠٦-١٨٧ |
|---|------------------|---------|
- الدين عطية

## قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها.

- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر.

- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.

- ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسرد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.

- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.

- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أي لغة أخرى، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث.

## كلمة التحرير

إن هذا العدد الذي نقدمه لقراء إسلامية المعرفة يمثل الحلقة قبل الأخيرة في دورتها الرابعة التي ستكتمل على أيدي زملائنا في المقر الرئيسي للمعهد بالولايات المتحدة الأمريكية، لتأخذ المجلة من هناك انطلاقاً جديدة بإذن الله تعالى. فمُنذ إنشائها أو أواخر عام ١٩٩٤ تولى مسؤولية الإشراف المباشر على إصدارها أعضاء هيئة تحريرها المقيمون في ماليزيا، بالتشاور والتنسيق مع بقية الأعضاء المقيمين بالولايات المتحدة الأمريكية.

ولعل من أهم ما يحق للمرء أن يبرزه ويفخر به من معالم هذه التجربة ذلك التناغم وروح الفريق اللذين طبعاً عملنا طيلة السنوات الماضية من مسيرة المجلة، على الرغم من أنه لم يسبق لأغلبنا عمل مع بعضنا البعض أو حتى معرفة بعضنا البعض، فضلاً عن التباين الواضح فيما يتنا من حيث التكوين العلمي والأصول الاجتماعية والثقافية. ولا يعني التناغم وروح الفريق هذا أننا كنا نصبر في تفكيرنا وتقديرنا للأمور عن نمط واحد مغلق من النظر لا نعلوه، فطبيعة التباين الذي يتنا لا تسمح بذلك. وإنما المهم أن ذلك التباين نفسه هو الذي هباً القناعة لتتبع وتراء في الرؤى جعل سياسة النشر التي سارت عليها المجلة تأتي أكثر رشداً ونضجاً إذ هي تتحرك في أفق رحب من ذلك التنوع تكامل فيه الانفتاح والتقدير، ولا يكون فيه مجال لأن يتسلط أحد برأيه في توجيه تلك السياسة وتحديدها. والحقيقة إنه يمكن للمرء أن يرى في هذه التجربة المحلولة نموذجاً لكيفية إدارة الشورى وجعلها سلوكاً عملياً يلتزم الجميع بمقتضياته ونتائجها.

وإن من الأمور التي تستحق انتباهها هنا ذلك الحرص البالغ حذراً الصرامة والضيق على النفس في بعض الأحيان، على أن يكون أدله المجلة شكلاً ومضموناً في حركة مثقلة صاعدة أبداً، أو أن لا يكون - على الأقل - مستوى للادة التي تقدمها في كل عدد جديد دون الذي سبقه. ولئن أكلت لنا التجربة - كما ذكرنا في العدد السابق - أن تحقيق مثل هذا الهدف ليس أمراً يسيراً في كل الأحوال، فإن الالتزام به معياراً في سياسة النشر في المجلة جعلنا نذكر في الكيفية التي يمكن أن نستخلص بها خير ما ينطوي عليه الكتاب والمفكرون ممن أتبع لنا التعامل معهم. وهذا يستدعي أخذاً ورداً ومراجعة مع الكتاب، فقد تفرغ عليه الكتابة في موضوع ما، وقد نلوه إلى التركيز على بعد معين فيما كتبه نلوه جليراً بالإبراز والتعمق فيه، وقد نطلب منه إعادة صياغة ما قلناه ليكون أكثر تماسكاً ومتانة، وهكذا. وقد تم هذه العملية كلها في بعض الأحيان قبل أن نخل البحث على مقومين من خارج هيئة التحرير.

وعلى الرغم من أن هذه العملية تستغرق من الوقت والجهد الكثير، إلا أنها ثمرة ومجدية في أغلب الأحوال، وهي من ثم جدية بالتأكيد والتزسيخ. ولعل الحكمة فيها أنها تجعل المقال أو البحث في نهاية المطاف عبارة عن نوع من التفكير أو الإنتاج الجماعي الذي يعبر عن هموم دائرة واسعة يأتي في مقلتها الكاتب وهيئة التحرير والمقومون. وإنه ليلزمنا هنا أن نشيد ونفتخر بروح السماحة والتواضع اللذين وجدناهما مع الكثيرين من الكتاب والفكرين الذين تعاملنا معهم، وكذلك روح التعاون والنصح اللذين تعامل بهما معنا للمقومون على الرغم من الملد الزمنية الضيقة التي قد نلدها لهم لتزويدنا بتقاريرهم عن البحوث المحالة إليهم.

في هذا العدد يفتتح الشيجاني عبد القادر حامد باب البحوث والدراسات بدراسة يحاول فيها أن يستخلص ويبيّن النموذج الاجتماعي الإسلامي من آيات القرآن الكريم، وهو في سياق ذلك يثير عدداً من القضايا للنهجة الجوهرية التي تواجه الباحث والنظر الاجتماعي الذي يحرص فعلاً على أن يقوم باجتهاد حقيقي فيما هو بصدده، لا أن يستريح إلى اللقولات والقوال الجاهزة مهما كان مأثراً، ثانياً محلياً صادرًا عن الآباء والأجداد أو ورثاً أجنبيًا جاعنا من حضارة الغرب. أمّا محمد بن نصر فيقف وقفة مراجعة وحساب لمسيرة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر مع قضية الدولة والتغير الاجتماعي، مبرزاً للفرقة التاريخية الكبرى التي وقع فيها العقل للمسلم منذ ما عرف بعصر النهضة في العالم الإسلامي، إذ أناط بالدولة مهمة الإصلاح والبناء الاجتماعي بأبعاده كافة، ليتهي إلى وضعية هي أقرب إلى حالة "الدولة ضد المجتمع" التي يجد الفرد نفسه فيها مجرداً من أية حماية أمام أجهزتها للتغول. وفي سياق توطيد الاهتمام بقضية المعرفة لمصادر وأصولاً ومناهج، يرسم عرفان عبد الحميد إطاراً نظرياً تصورياً يقترح أن يكون هو الوجه لأي بحث في نظرية المعرفة وتأسيسها من خلال القرآن الكريم، مؤكداً في الوقت نفسه أن نظريات المعرفة لا يمكن بأي حال أن تنفك عن رؤية كونية كلية للوجود والحياة تبع منها نظرة الأمة إلى ذاتها وغيرها، ويصبر عنها علمائها ومفكروها في نشاطهم العلمي والفكري. أما باب رأي وحوار، فقد تضمن مقالاً لعبد الحميد أبي سليمان ناقش فيه مسألة العنف بأبعادها ومستوياتها كافة، مؤكداً أن العنف لا يمكن أن يكون مبدئياً وعملياً سبيلاً إلى الإصلاح والبناء، لا على المستوى الداخلي للأمة، ولا على المستوى الخارجي في العلاقات بين الأمم والحضارات.

وقد تضمن العدد كالعادة عدداً من مراجعات الكتب. وتضمن باب الوراقيات إسهاماً من مجاهد مصطفى بهجت جاء استلزاماً على عمل سابق لمحيي الدين عطية، سعيًا لتطوير هذا الباب. وكلنا أمل في أن تكون مادة العدد في مستوى طموح القراء الكرام، ودعوة لهم للإسهام بما يرقى بأدلة المجلة في المستقبل. والله من راء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

محمد الطاهر الميساوي



# بحوث ودراسات

## المفهوم القرآني والتنظيم المدني: دراسة في أصول النظام الاجتماعي الإسلامي

التيجاني عبد القادر حامد\*

### مقدمة

يعتمد وجود المجتمع الإنساني - ضمن أشياء أخرى - على استمرار النسل؛ أي إعادة إنتاج النوع الإنساني (human reproduction). فإذا صح هذا، فإن تنظيم عملية إعادة الإنتاج الإنساني هذه قد تكون خطوة ابتدائية مناسبة نحو تنظيم المجتمع. وبهذه أن الإنتاج الإنساني يبدأ حينما يقع اتصال جنسي بين ذكر وأنثى من الناس. ولكن من يحق له أن يتصل جنسياً عن؟ ومن يعتبر ابناً لمن؟ وما طبيعة العلاقة بين الطرفين الأساسيين في العلاقة الجنسية؟ وما طبيعة العلاقة بينهما وبين من ينتج عن تلك العلاقة (الأبناء)؟ وما علاقة كل ذلك برسالة الدين وبقراءة الأرض؟

هذه الأسئلة - ونحوها - ليست أسئلة عن العلاقات الخاصة للأفراد بقدر ما هي أسئلة عن العلاقات الأساسية التي يرتكز عليها أي تنظيم اجتماعي، إذ إنه من العسير أن تقول عن جمهرة من الناس إنهم نظاماً اجتماعياً ما لم يكن لهم إطار مرجعي يعتقدون فيه، وتتميز في داخله محرمات ومقدمات من العلاقة، ويحجب من خلاله عن نوع الأسئلة المثارة آنفاً. ولكن يلاحظ أن أهم الأكرار لعلماء الاجتماعيات المحدثين لا يتجه لدراسة تنظيم الإنتاج البشري بقدر ما يتجه إلى دراسة الإنتاج الاقتصادي وتبادلته وآثاره في الوضع الاجتماعي والسياسي... إلخ. وهذا الانصراف لا يخلو - بالطبع - من انحياز منهجي؛ إذ إن الآباء للوُسين للعلوم الاجتماعية الغربية

---

\* دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية من جامعة لندن ١٩٨٩. أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

للمعاصرة قد نشأوا - كما يشير إلى ذلك أحلمهم<sup>١</sup> - في عهد الانقلاب العالمي الكبير الذي نسميه الثورة الصناعية، فلم يكن بمقدورهم أن يتجاهلوا حقيقة أن القوى المادية (من مخترعات علمية وأدوات ومصانع... إلخ) هي التي شكلت المجتمع الأوروبي، مما جعل المهتمين منهم بالإنتاج البشري يميلون إلى الاعتقاد بأنه لا يعلم أن يكون فعلاً مرتدًا عن القوة المادية ذاتها التي تشكل كل شيء.<sup>٢</sup> فالوضع الاقتصادي هو الذي يحدد - عندهم - شكل التنظيم الاجتماعي وطبيعته، كما قرر ذلك الماركسيون الأوائل،<sup>٣</sup> ثم تابعهم عليه أصحاب المدرسة الوظيفية ومدارس الحداثة وما بعدها، مؤكدين الفصل التام بين التنظيم الاجتماعي الحديث، والوحدات الاجتماعية التقليدية، أي السابقة للحداثة وللمرتكزة على بعض القيم الدينية (كالأسرة مثلاً).

وعلى أثر هؤلاء طفق بعضُ الدارسين يطمون للقولة ذاتها ليدرجوا تحتها المجتمعات الإسلامية التقليدية (أي التي تعيش في مرحلة ما قبل الثورة الصناعية وما قبل الحداثة) ليقروا أولاً أن هذه المجتمعات متخلفة في نظامها الاجتماعي، وأن تخلفها ذلك يرجع للنظام الأبوي،<sup>٤</sup> وأن النظام الأبوي المتسلط هو نظام وطده الإسلام،<sup>٥</sup> وليطالبوا ثانياً وبناءً على ذلك بعملية تفكيك للبنية الاجتماعية التحية في المجتمع الإسلامي (أي الأسرة)، وإعادة تركيبها بعد إزاحة سلطان النص الديني وسلطة الأب، وبعد التخلص من "ديكتاتورية الصرف والنحو"<sup>٦</sup> معتبرين ذلك شرطاً ضرورياً للإصلاح بركب الحداثة الذي لا نجاة من دونه.

إن ههنا في هذا البحث أن تقوم بعملية معرفية مناقضة في المحتوى، ومعاكسة في الاتجاه لهذا المنحى من النظر، حيث نقوم بإعادة النظر في النص القرآني، وفي البنية التحية للمجتمع، لنرى أولاً كيف تكلف النص القرآني حتى تولدت عنه البنية الاجتماعية؟ ولنرى ثانياً كيف رُكبت على ذلك الأساس التنظيمات الاجتماعية الفوقية؟ ولنرى أخيراً ما إذا كان ذلك التنظيم الاجتماعي قادراً على المنافسة والصمود في عالم الحداثة أم أنه بالفعل قد فقد جلواه ووظيفته؟

١ انظر A. F. Robertson: *Beyond the Family: The Social Organization of Human Reproduction*, Cambridge: Polity Press, 1991, p.2

٢ المرجع نفسه، ص ٢.

٣ انظر مثلاً K. R. Popper: *The Open Society and its Enemies*, London: Routledge, 1945, vol. 2, p.109.

٤ انظر مثلاً أطروحة الدكتور هشام شرابي: *النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي*، نقله إلى العربية محمود شريح، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٩٣، ص ١٤-١٥.

٥ James A. Bill and R. Springborg: *Politics in the Middle East*, 3d. edition, Harper Collins Publishers, USA, p.156.

٦ هـ. هشام شرابي، مرجع سابق، ص ١٥.

ولكن من أين تكون البداية؟ وبحسب بأن البداية - كما ذكرنا في دراسة سابقة<sup>٧</sup> - تكون بألفاظ القرآن ومفاهيمه. ونوضح ذلك كما يلي: إن أي عالم مهتم بدراسة النشاط الإنساني في أي صورة من صورته يحتاج (لأسباب علمية وموضوعية) أن يقوم بعملية عزل، كأن يعزل قطاعاً من السلوك الإنساني عن غيره من القطاعات ليتمكن من إجراء الدراسة عليه، ويحتاج - ثانياً - أن يحدد علماً من المتغيرات الأساسية داخل القطاع الذي تم عزله، ويحتاج - ثالثاً - لأن يحدد علاقات بين تلك المتغيرات يمكن تحويلها إلى قضايا عامة ذات ترابط داخلي منطقي، أي لإيجاد نسق منطقي. ويحتاج أخيراً أن يحول ذلك النسق إلى نسق استنباطي (deductive system) أو يكون من الممكن استنباطه بصورة منطقية من نسق استنباطي، وهذا هو معنى النظرية<sup>٨</sup> التي يمكن أن تفسر على أساسها الظاهرة الإنسانية موضوع الدراسة.

وبما أننا اخترنا (النظام الاجتماعي الإسلامي) موضوعاً لبحثنا، فإن ذلك يعني أننا فرغنا أساساً من عملية العزل الابتدائي، فصرنا معينين بالنظر في قطاع واحد من قطاعات النشاط الإنساني هو القطاع الاجتماعي. ولكن هذا القطاع - بالرغم من ذلك - لا يزال واسعاً، ولا يمكن دراسته إلا بمزيد من التقطيع والعزل، ولذلك فنحن نحتاج إلى أمرين: تحديد وحدات أصغر للتحليل (units of analysis) تكون ناتجة وبنية في معانيها، ونحتاج إلى المفاهيم الأساسية التي على أساسها يمكن أن نبني افتراضات البحث ومقولاته.

ولا ينبغي أن نزود هنا في الإجابة عن سؤال: من أين سنستمد مفاهيمنا الأساسية؟ طالما أننا نسلم ابتداءً بأن القرآن هو مصدر المعرفة، وطالما أننا نبحث في النظام الاجتماعي "الإسلامي". فبدلاً من أن نحصر ألفاظ القرآن الكريم التي نقدر أنها تصف الفعل الاجتماعي، أو العلاقة الاجتماعية، أو التنظيم الاجتماعي، أو تضيف عليها قيمة، ثم نحول تلك الألفاظ إلى مفاهيم لتمكن من رؤية موضوعات الحقل الاجتماعي. فإذا حددنا الموضوعات المطلوبة فإننا نكون قد حصلنا على وحدات التحليل، وهي التي على أساسها نطلق في اتجاه البحث والكشف عن بقية أجزاء النظام وطريقة ترابطه. وقد قادنا النظر في ألفاظ القرآن إلى جملة من المفاهيم المفتاحية التي سنقدم فيما يلي عرضاً وتحليلاً لها.

٧ "دراسة في المفهوم القرآني والتنظيم السياسي"، إسلامية المعرفة، العدد العاشر، خريف ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص ٥٥.

٨ حول معنى "نظرية" ووظيفتها في العلوم الاجتماعية، انظر George C. Homans, "Bringing Men Back", in Alan Ryan, ed.: *The Philosophy of Social Explanation*, Oxford University Press, 1973, pp. 53-54.

## منظومة المفاهيم المفتاحية

### أ- مفهوم الإحصان ولغة ولولاية

الإحصان اسم جامع لمعاني كثيرة، ولكن إذا نظرنا في مادة (ح، ص، ن) التي يتكون منها جذر الكلمة فليس من الصعب أن نرد كل تلك المعاني إلى مفهوم أسلح واحد. نقول: حصن المكان، يحصن حصانة فهو حصين، ونقصد منع. فأصل الإحصان - كما يقول ابن منظور - هو المنع.<sup>٩</sup> وقد وردت مشتقات الجذر (ح ص ن) اثني عشرة مرة في القرآن (بعد حذف التكرار). ولتبيين الفروقات في معاني هذه الألفاظ، يمكن تصنيفها من حيث المعنى إلى ثلاثة أصناف: الأول: إحصان الأشياء للمادية (كالسليح مثلاً) من التلف، أو منع استهلاكها، وذلك كما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا كُلُّنَا مَا قَلَعْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُخْصِنُونَ﴾ (يوسف: ٤٨)، الثاني: إحصان النفوس البشرية، بمعنى حمايتها من الضرر والهلاك، وذلك كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ﴾ (الأنبياء: ٨٠)، والثالث: إحصان الفروج بمنعها من الفاحشة، وذلك كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ (التحریم: ١٢). وكل هذه كما نرى معاني متقاربة، ولكن للمعنى الأخير هو الذي نسوق هذا الحديث من أجله. وهو معنى غير بسيط؛ إذ إنه يتلرج أيضاً عبر عدة مستويات دلالية. المستوى الأول وهو أوسعها معنى: ما جاء في سورة التحريم المذكورة آنفاً من وصف لمريم ابنة عمران - عليها السلام - بالإحصان، بمعنى أنها قد عفت، فكان مريم قد صارت محصنة بالعفاف؛ وهو إرادة ذاتية، وموقف أخلاقي ينبع من القيمة العليا التي تعطيها المرأة لنفسها فيمنعها ذلك من إتيان الفاحشة. على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن العفاف النابع من الإرادة الذاتية إنما هو فضيلة أتوية؛ فالرجل الذي يجس نفسه عن الفاحشة هو أيضاً محصن، ولكن الغالب في الاستعمال أن يوصف بالعفة كما في قوله تعالى: ﴿وَيُؤَسِّقِفُ الَّذِينَ لَا يَجِلُّونَ نِكَاحًا حَتَّى يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (النور: ٣٣). فالإحصان الذي مدحت به مريم هو التعفف، وهو قيمة خلقية يمكن أن يتصف بها الرجال والنساء. وكان مفهوم الإحصان هنا قد انفتح بنا على مفهوم آخر هو مفهوم التعفف، فالرجل والمرأة يتعففان، أي أن كلا منهما يغالب الشهوات الطبيعية بالنفس، ويسعى للتحكم فيها وفقاً لمنظومة القيم العلوية التي يؤمن بها.

٩ لاستقصاء معاني الإحصان للفرعة من الأصل (ح ص ن)، انظر ابن منظور: لسان العرب، بيروت: دار صادر، ١٣٧٥/١٩٥٦، ج ١٢، ص ١١٩-١٢٢.

أما للمستوى الثاني من مستويات الإحصان فهو الإحصان بالزواج؛ فتحصن المرأة نفسها بالزواج، ويحصن الرجل نفسه بالزوجة، فيتحول الإحصان من مجرد موقف أخلاقي نفسي فردي إلى عملية حماية متبادلة في واقع الحياة الاجتماعية. فالرجل ينحصر بزوجه عن الفواحش والمرأة تنحصر بزوجها. ولكن من بعد هذا المعنى الأوسط من معاني الإحصان بالزواج يوجد معنى ثالث متعلق بحماية العفاف الذاتي للمرأة، ليس من سطوة الشهوات الجنسية الجليحة ولكن حمايتها من سطوة الآخرين للخلتين. فالمرأة عرضة لأن يُغتلى عليها في عرضها، فققد بذلك إحصانها قهراً كما يحدث في حالات السبي والاسترقاق، وهي حالات كانت متكررة الحدوث في جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام، وبعده بقليل. فتحصن المرأة بالزواج يعني أنه سيصير ملجأً عن حريتها وعفتها. وهذا موقف كان يطلب من الرجل العربي أن يكون مقاتلاً، ولا غرو أن كانت الرجولة عندهم تعني للقدرة على المقاتلة ومنع النساء، ولا غرو كذلك أن يوسع مفهوم الإحصان عند الإنسان العربي في الجاهلية ليشمل أدوات القتال التي تسمى بها الديار. فالفحل من الخيل يسمى حصاناً، وخيل العرب حصونها، وهم أحياناً يسمون السلاح كله حصناً، كما روى ابن منظور عن الأزهري: "وجعل ساعدة للفيل النصال أحصنة قتال في قصيدة له: وأحصنة تُجر الفطبات كأنها إذا لم يفيها الجفير حججاً".

ولكن الرجل مهما اتخذ من خيل وأسلحة لا يستطيع أن يقاتل منفرداً؛ فيحتاج - من ثم - إلى أن يتخذ له أولياء. فالرجل الذي يمنع هو الذي يأوي - بالضرورة - إلى ركن شديد (وهو العصبه عند بعض المفسرين)، وليس أكثر شدة أو أقرب ولاية للرجل من إخوانه وأبناء عمه - وهي العصبه - خاصة في مجتمع لا توجد فيه حكومة مركزية ولا قانون عام، كما كان الحال في المجتمع الجاهلي. ومن هذا نلاحظ كيف يتلحج مفهوم الإحصان؛ فالمرأة المحصنة ليست هي فقط امرأة غفيفة، وإنما هي علاوة على ذلك امرأة تنسب إلى رجل (أباً كان أو زوجاً) ذي عصبه منيعة، أي وفيرة الحاد العسكري والرجال للمقاتلين، وذلك ما جعل أدوات القتال والحماية (والنوع سواء كانت خيلاً أو مباني أو سلاحاً) تشتق من الجذر اللغوي ذاته الذي يشتق منه معنى الإحصان للمرأة.

ثم تنتقل إلى المستوى الرابع والأخير من مستويات الإحصان: وهو الإحصان بالإسلام. لقد ذكرنا سابقاً في تعريفنا للعفاف أنه موقف أخلاقي ذاتي يلتزم صاحبه بمنظومة قيم عليا، ليستطيع

التحكم من ثم في غرائزه وشهواته الجنسية. فإذا كانت هذه المنظومة القيمية العليا هي مما جاءت به رسل الله فهي إذن منظومة إسلامية تتحد فيها الأخلاق والدين، ولكن هل في مفردات العفة التي ذكرت في القرآن (وأشرنا إليها آنفاً) ما يجعلنا نقرن الإحصان بالإسلام؟ نجيب على هذا السؤال آية التحريم: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَتَ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَلَوْتُ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَاتِلِينَ﴾ (التحريم: ١٢)، فالعفة التي ملحت بها مريم لم تكن مستقلة إلى موقف أخلاقي مستقل، بقدر ما كانت موقفاً أخلاقياً متركزاً على التصديق بكلمات الله وبكيبه ومنطقه عنها، فهي قد ربيت في بيت النبوة، وتشربت بثقافة الأنبياء.

فالإسلام إننا لا يكفي بالقيم الأخلاقية الذاتية أساساً وحيداً لمفهوم الإحصان، وإنما يضيف إلى ذلك عقيدة الإيمان بالله ورسله. فيقرن حفظ الفرج بذكر الله ورجاء مغفرته، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ (الأحزاب: ٣٥)، ويقرن بين الإيمان بالله وحفظ الفرج كما في سورة اللومنون (١-٦)، وذلك كله بهدف تقوية للمنظومة الأخلاقية في نفس الإنسان، فيكون أكثر على التعفف وضبط الغرائز.

ومن ناحية أخرى، فالإسلام لا يقي وزعاً أخلاقياً فحسب، وإنما هو كذلك ولاية عامة في المجتمع، ذات قانون وشوكة وسلطان، وذلك كله يشترك مع أولياء المرأة في حمايتها والدفاع عنها كما يشترك الإيمان مع الأخلاق في تشكيل موقفها النفسي للتعفف. ففي النظام الإسلامي يظل الزوج أو الأب مسؤولاً عن حماية زوجته وبناته في الحدود الدنيا للحماية، أما ما فوق ذلك من حماية فإنه يؤول إلى أحكام الشريعة وإلى حكومة المسلمين. فلا يترك الزوج مثلاً ليبحث عن أولياء وحلفاء ليقاوم بهم للختين على زوجته وبناته، كما كان يحدث في الجاهلية، وإنما تقع مسؤولية ذلك على الحكومة الإسلامية، ذلك أن من اعتدى على خط الإحصان فقد اعتدى على المجتمع كله وتخطى حدود الله. وبهذا يكون دخول المرأة في الإسلام إحصاناً تلقائياً لها ولو لم يكن لها زوج أو أولياء. وإذا نظرنا إلى حالة الجاهلية السابقة للإسلام فإننا هنا يعني أن دخول المرأة في الإسلام كان يعني تلقائياً تحررها من السطلة المطلقة للعشيرة وتحصنها بالنظام الإسلامي.

### ب - مفهوم الفاحشة

أما وقد ذكرنا الاعتلاء (الخارجي) الذي يقع على خطية الإحصان التي يضعها الإسلام، فينبغي أن نشير أيضاً إلى أن هنالك علواناً (داخلياً) يمكن أن يخترق الحصن ويتجاوزته، وهذا العلوان الداخلي يسمى في القرآن (فاحشة). والجذر اللغوي (ف ح ش) يتضمن معنى الزيادة

ومجاوزة الحد ومجانبة الحق والقدر، وكل شيء جاوز قدره وحده فهو فاحش.<sup>١١</sup> ومفهوم الفاحشة يتدرج عبر مستويات عديدة: أولها الزنى، وهو - من حيث الأصل اللغوي - يعني الضيق والمِلَقَّة، ومنه الحديث: "لا يصلين أحدكم وهو زناء: أي مدافع للبول".<sup>١٢</sup> فإذا استأنسنا بهذا فإنه يمكن أن نقول - اصطلاحاً - إن الزنا نوعٌ من الفاحشة يكون صاحبها مضطرباً ومتقسماً على نفسه حين ارتكابها، فهو يضعف أمام شهواته حتى يتجاوز حد العفاف، ولكنه مع ذلك يظل متمسكاً بشيء من القيم تمنعه عن التهلكة والمجاهرة الكاملة، وتجعله يشعر بالضيق والخرج. أما إذا انعدم هذا الشعور الأخلاقي، وصار الشخص يمارس الفاحشة دون إحساس بالضيق، ودون اعتبار لصفة أخلاقية أو حرمة دينية، فإن هذا المستوى من الفاحشة يسمى في الاستخلام القرآني سفاحاً، وهو من الماء للسفورح الذي لا يحبس شيء،<sup>١٣</sup> كأن كل واحد من فاعلي الفاحشة سفح منيته غير مبال بما لها، أي دفعها بلا حرمة أباحت دفعها.<sup>١٤</sup>

ثم يتدرج الأمر في السوء حتى تُتصور الفاحشة خروجاً تاماً على كل الحدود الأخلاقية والدينية، ويكون ذلك هو المستوى الثالث والأخير الذي يشير إليه القرآن بمفهوم البغاء. وهو أصلاً من البغى بمعنى الخروج والطلب، فالباغي هو الذي يطلب الشيء الضال، وهو أيضاً من التعدي والظلم، تقول بنى الرجل علينا، أي عدل عن الحق واستطال.<sup>١٥</sup> فإذا جمعنا الأصل اللغوي إلى الأوضاع الاجتماعية للقبائل العربية قبل الإسلام<sup>١٦</sup> اتضح لنا أن مفهوم البغاء في الإسلام يقصد به خروج المرأة في طلب الفاحشة بصورة معلنة دون حرج من ضمير أو تخوف من قانون، وذلك مقابل أجر مادي.<sup>١٧</sup> ولذلك فقد جاء في الذكر الحكيم: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ (الأعراف: ٢٣)، وتلك إشارة بيّنة إلى للمستويات التي تتدرج عبرها الفاحشة؛ من زنا سريٍّ يخترق فيه الإحصان تلصصاً، إلى سفاح يكون بين الجهر

١١ ابن منظور، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٢٦.

١٢ للمصدر نفسه، ج ١٤، ص ٣٦٠، ونظر كذلك الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (١٠٠-١٧٥هـ): كتاب العين، تحقيق د. مهدي المحرومي ود. إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، ج ٧، ص ٣٨٨.

١٣ ابن منظور، للمصدر نفسه، ج ٧، ص

١٤ للمصدر نفسه.

١٥ انظر مادة (بغى) ومشتقاتها في ابن منظور، للمصدر نفسه، ج ١٨، ص ٨٠-٨٤.

١٦ انظر مفهوم (البغايا) في أبيات للأعشى وهو مدح الأسود بن النضر النخعي بأنه يب الجولري والإماء كالسبع سم بها للعواضة والصققات، وذلك في ابن منظور، للمصدر نفسه.

١٧ ذكر ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْرَهُوا قِيَاسُكُمْ عَلَىٰ قِيَاسِ اللَّهِ إِن رَزَقْتُمْ حَسَنًا﴾ (النور: ٢٣): قال: "كانوا في الجلعيلة يكرهون بلعهم على زناهم، يظنون أجروهم"، انظر الطبري: جامع البيان، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤، ج ١٨، ص ١٣٤-١٣٥.

والإعلان، إلى بغاء علي تنصب له الولاية ويؤخذ عليه الأجر.

### ج - مفهوم الرحم وظاهرة تقطيع الأرحام والفساد في الأرض

ذكرنا مفهوم إحصان الفرج بالتعفف والزواج وبالإسلام، وذكرنا مفهوم الفاحشة، وأوضحنا كيف أن الإسلام يعتبرها مهلاً لأسس البناء الاجتماعي. ونود أن نضيف هنا مفهوماً آخر يتصل تمام الاتصال بمفهوم الإحصان، وهو مفهوم الرحم. فإحصان الفرج ما هو إلا وسيلة أولية يقصد من وراءها إحصان الرحم التي تستقر فيها النطف وتتخلق فيها الأجنة. فلا تستحل الرحم إلا بما تستحل به الفروج وهو عقد الزواج؛ أما إذا صارت الفروج مستباحة - كما في حالات الزنا والسفاح والبغاء - فإن ما يقر في الأرحام سيظل بعد خروجه منها مقطوعاً عنها، إذ إن الزناة والمساكين والمباغين لا يجزؤون على إلحاق أبناء الفاحشة بهم، وذلك واحد من معاني قطع الرحم الذي تردد ذكره في القرآن كثيراً. أما إذا كانت صاحبة الرحم (الأم) أمة، وهي للمرأة التي تسلب حريتها وعفتها قهراً عن طريق السبي والاسترقاق، فإن أبنائها سينشأون بلا ريب مقطوعي النسب، وذلك معنى يضاف إلى ما سبق ذكره من قطع الرحم.

وفي ضوء هذا، نستطيع أن نفهم أن الفاحشة (من زنا وسفاح وبغاء) لا تمثل اعتداءً على خطة الإحصان التي يقرها القرآن فحسب، وإنما تمثل كذلك اعتداءً سافراً على علاقة الرحم التي أمر الله بها أن توصل. ونستطيع أن نفهم كذلك لماذا قرن الله جل ثلوه بين قطع الرحم والفساد في الأرض، وذلك كما جاء في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَقْضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِلُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٧)، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَقْضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِلُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ (الرعد: ٢٥)، وقوله: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِلُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقْطَعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ (محمد: ٢٢).

فالقرآن يشير هنا إلى أن ارتكاب الفاحشة وما يترتب عليها من وجود مجموعات من الأطفال والشباب فاقد الهوية ومقطوعي النسب، على هامش المجتمع، الأمر الذي قد يؤدي بصورة تلقائية إلى استقطاب حاد بين هذا الهامش البشري المنبوذ، والمركز الاستقرائي المخطوط، وقد يتقلب ذلك إلى ثورة هوجاء، تسفك فيها الدماء وتنتهك الحرمات؛ وهو الفساد المقصود في الاصطلاح القرآني.

على أن مفهوم الرحم في القرآن الكريم لا يقتصر على الرحم العرقية وحدها، وإنما يتسع للمفهوم ليشمل رحم الدين. وكما رأينا آنفاً كيف يخفف الإسلام من قبضة ولاية العصبية على



المرأة، فسنلاحظ هنا أن الإسلام يخفف كذلك من قبضة الانتساب العرقي للرحم الواحدة بإضافة رحم غير عرقية وهي رحم الدين. فتكون الرحم التي أمر الله بها أن توصل عامة وخاصة. فالعامة - كما يقول القرطبي - هي رحم الدين، وتجب مواصلة بالثوادة والتناصح والعدل والإنصاف، والقيام بالحقوق الواجبة والمستحبة. وأما الرحم الخاصة - الرحم العرقية - فتكون صلتهما بزيادة النفقة على القريب وتفقدهم وأحوالهم والتغافل عن زلاتهم... إلخ.<sup>١٨</sup>

فإذا كانت الرحم شجرة من الرحمن، كما ورد في الحديث،<sup>١٩</sup> أي أنها أثر من آثار الرحمة مشتبكة بها، وأن القاطع لها منقطع عن رحمة الله، فالشريعة للترلة من الله هي أيضا رحمة، وهي أم ورحم، والذين يتسبون إليها هم أبناء رحم دينية واحدة، وهو نسب أعم وأرقى من الانتساب العرقي كما وردت الإشارة إلى ذلك في سورة الكهف حيث يقول الله جل ثناؤه: ﴿وَأَمَّا الْفُلَّامُ فَكَانَ آبَاؤُهُ مُؤْمِنِينَ فَحَبَّسْنَاهُ أَنْ يَرْتَفِعَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا، فَأَرَادْنَا أَنْ يُبَيِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾ (الكهف: ٨٠-٨١)، فالعرقية إذا تعارضت مع قرى الدين - كما في هذه الحالة - فإن رحم الدين ستكون هي الأقرب والأولى في الوصل. أما إذا قطعت هذه الرحم الدينية، فإن ذلك سيقرب عليه فساد في الأرض كما ترتب على قطع الرحم العرقية. ومن أجل هذا نرى أن آيتي البقرة: ٢٧، والعدد: ٢٥ للشار إليهما آفأ لم تفرنا فقط بين قطع الرحم والفساد في الأرض، وإنما أضفنا إلى ذلك نقض العهد مع الله تعالى من بعد ميثاقه، وهو كناية عن الانحلال في عقيدة الدين والانعطاف عنها. وكما ترتب على ارتكاب الفاحشة وجود أفراد مقطوعي النسب وعديني الهوية يهلون سلامة المجتمع، فكذا سيقرب على الكفر بالله وجود أفراد خاسرين، مقطوعي النسب الديني، وفقادي الهوية الثقافية، يهلون سلامة المجتمع، ويكفرون الفساد في الأرض.

على أن مفهوم الرحم في الاستخلام القرآني يتسع لأكثر من هذا، فيضم أبناء للملة الدينية الواحدة إلى سائر الملل الدينية الأخرى، على أساس أن التوحيد عقيدة واحدة يؤكدتها رسول بعد آخر عبر التاريخ الإنساني. وبهذا المعنى يكون "الأبناء أولاد علات" كما ورد في الحديث،<sup>٢٠</sup> والعُلُّ والعَلَل: الشربة الثانية، وقد يستعمل العلل والنهل في الرضاع كما

١٨ ابن حجر العسقلاني، قلا عن القرطبي في: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، القاهرة: دار الحديث، ج ٢١، ص ١٩٨.

١٩ روه البخاري بإلفظ: "الرحم شجرة من الرحمن، فقال الله: من وصلك وصلته، ومن قطعك قطعته". انظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مصدر سابق، ج ٢١، ص ١٩٨.

٢٠ أورد البخاري في كتاب الأنبياء، ومسلم في الفضائل بهذه الصيغة: عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: أنا أولى الناس بابن مريم، الأنبياء أولاد علات، وليس بيني وبينه نبي. وفي رواية أخرى: أنا أولى الناس ببني مريم في الأولى -

يستعمل في الورد، والعة الضرة، وبنو العلات: بنو رجل واحد من أمهات شتى، سميت بذلك لأن الذي تزوجها على أولى قد كانت قبلها ثم عل من هذه؛ قال ابن بري: "وإنما سميت علة لأنها تعل بعد صاحبها، من العلل".<sup>٢١</sup> والمعنى أن الأنبياء يتسبون إلى رحم دينية واحدة، أي أنهم متفقون في أصول التوحيد، وأصل طاعة الله، أما فروع الشرائع فمختلفة. وذلك ما يؤكد قوله تعالى: ﴿قُلْ عَلَّمْنَا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا تَفْرُقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٨٤)، ونحو ذلك في القرآن الكريم.

#### د - مفهوم الأم والمدينة (والأمة)

لئن قادنا مفهوم إحصان الفرج إلى مفهوم إحصان الرحم، فإن هذا الأخير سيقودنا بصورة تلقائية إلى مفهوم الأم؛ إذ إن الأم هي مستقر الفرج والرحم معا. ولقد رأينا كيف أن مفهوم الرحم يتدرج عبر مستويات عديدة من المعاني حتى ينتهي إلى أن يكون هو أصل الدين الذي يجتمع عليه شتات البشر. وذلك هو للوضع الذي يتلاصق فيه مفهوم الرحم مع مفهوم الأم.

لقد قدم ابن منظور إحصاءً دقيقاً للمعاني المشتقة من أصل (أُمّ) في اللغة العربية، استغرق نحواً من أربع وعشرين صفحة من معجمه للشهور، فلا يسعنا - بعد الإقرار له بالفضل - إلا أن نعتمد الخلاصة التي انتهى إليها في هذا المجال حيث يقول: "وأعلم أن كل شيء يضم إليه سائر ما يليه فإن العرب تسمي ذلك الشيء أمّاً، ومن ذلك أم الرأس وهو الدماغ، وعند الجوهري - يقول ابن منظور - أن أم النجوم هي المجرة، لأنها مجتمع النجوم، وأم الطريق معظمها إذا كان طريقاً عظيماً وحوله طرق صغار، فالأعظم أم الطريق، وأم الحرب الراية، وأم القرى مكة، شرفها الله تعالى لأنها تنوسط الأرض فيما زعموا، وقيل لأنها قبله جميع الناس يؤمنونها، والأم لكل شيء - عن ابن شميل - هو للجمع والمضم".<sup>٢٢</sup>

وحينما نعود إلى القرآن، نجد أنه استعمل لفظ (أم) في ثلاثة مواضع أساسية هي: أم الناس،

- والآخرة، قالوا: كيف يا رسول الله؟ قال: الأنبياء إخوة من علات وأمهم شتى وديهم واحد فليس يتنازعي. قال الشارح (التوحي): قال جمهور العلماء معنى الحديث أصل إيمانهم واحد وشرائعهم مختلفة، فإنهم متفقون في أصل التوحيد، وأما فروع الشرائع فوقع فيها الاختلاف. صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت: دار الفكر، (١٩٨١)، ج ٨، ص ١٢٠.

٢١ ابن منظور، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٦٧-٤٦٨. وقد نقل نص الحديث من ابن الأثير الذي أورده في النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣.

٢٢ ابن منظور، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٢٣-٣٧.

وأم القرى، وأم الكتاب؛ وذلك في الآيات الآتية:

- ١- ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (القصاص: ٧).
  - ﴿وَإِذْ أَنْتُمْ آجِنَةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ (النجم: ٣٢).
  - ٢- ﴿وَلِتُزِيلَ أُمُّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى: ٧).
  - ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا﴾ (القصاص: ٥٩).
  - ٣- ﴿بِمَنَّةٍ أَبَاتٍ مُّحْكَمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (آل عمران: ٧).
  - ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعَيْنُهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩).
- فما هو الرابط بين هذه التعبيرات الثلاثة؟

إذا نظرنا إلى مجموعة الآيات الأولى سنجد أنها تتحدث عن الأمومة الحيوية، والأم في هذا الإطار هي مصدر تكوين وحماية، ولذلك فإن الحديث عنها يبيء في سياق الحديث عن الأطفال الذين لا يقدر على شيء، أو الأجنة التي هي أكر ضعفاً من الأطفال. ولكن مفهوم الأم لا ينحصر في التغذية والحماية فحسب، وإنما الأم علاوة على ذلك يمكن أن تكون مصدراً للهوية الاجتماعية، إذ إننا حينما ننسب شخصاً إلى أمه، أو نكني أمّاً بأنها نحصل على مزيد من المعلومات عن ذلك الشخص، ولكن إذا صارت الأم وحدها هي مصدر الترية والنسب فأين هو الأب؟

يرد لفظ (أب) في القرآن الكريم حينما يراد الحديث عن الأبوة البيولوجية، في مقابل الأمومة البيولوجية، تقول: ما له أبٌ يَأْبُوهُ، أي يغفوه ويريه. <sup>٢٣</sup> فالأب يربي ويغذي أطفاله كما تفعل الأم، أما حين يتضمن السياق معنى النسب (علاوة على التغذية والحماية) فإن القرآن لا يستعمل لفظ (أم) وإنما يستعمل لفظ (الأبوين)، في صيغة للثنى ليعني الأم والأب معاً، وذلك كما في الآيات الآتية:

- ﴿فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرَثَهُ أَبَوَاهُ﴾ (النساء: ١١).
  - ﴿وَأَمَّا الْعَلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ﴾ (الكهف: ٨٠).
  - ﴿كَأَمْ أَخْرَجَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ﴾ (الأعراف: ٢٧).
  - ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ عَاوَىٰ إِلَيْهِ أَبَوَاهُ﴾ (يوسف: ٩٩).
- فالأبوين في هذا السياق هما الأب والأم اللذان يكونان معاً إطار الهوية والنسب، فلا يكفي

أن ينسب ابن لأمه فقط من دون أبيه، ولا أن ينسب لأبيه نسبة يقصد بها إلغاء الأم؛ فالأبوان يشكلان معاً عمود النسب الأعلى في مقابل عموده الأسفل الذي يمثله للولدون. ولكن، وكما رأينا سابقاً أن الانتساب للرحم يكون عاماً وخاصاً، فسئلى هنا أيضاً أن الانتساب إلى الأبوين يكون كذلك عاماً وخاصاً، كما توحى بذلك آية الأعراف (٢٧) التي ذكرناها قبل قليل، وهي تنسب الناس جميعاً إلى أبويهم الأولين: آدم وحولاء أي بردهم إلى الأصل الإنساني الواحد. والرد إلى الأصل الإنساني الواحد، والتذكير بالأخوة الإنسانية، لا يأتي في القرآن عرضاً، وإنما يتكرر بصورة مقصودة، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (النساء: ١)، وكما في قوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (الأعراف: ١٨٩)، وكما في قوله جل ثناؤه: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (الزمر: ٦). فإذا كانت الأخوة الناشئة عن الانتساب للأصل الديني الواحد تجمع بين المؤمنين بالرسالات على اختلاف في الشرائع والمواطن والأعراق، فإن الأخوة الناشئة عن الانتساب إلى الأصل الواحد تضم المؤمنين بالرسالات والكافرين بها، على الرغم مما يكون بين المؤمنين بالله والكافرين به من تباعد وتجااف.

وتحول الآن للنظر في الموضوع الثاني الذي استخدم فيه لفظ أم كما ورد في المجموعة الثانية من الآيات، فنسأل: كيف تكون مكة أمّاً للقرى التي حولها؟ يمكن أن نقول إجابة عن هذا السؤال: إن مكة كانت مركزاً دينياً وثقافياً يؤمه الحجاج والشعراء والخطباء عاماً بعد عام. فإذا كان ذلك كذلك، فإنه من المناسب أن نقول إن مكة كانت بمنزلة الأم الاقتصادية لمجموعات البلد الصغيرة المنتشرة في صحراء الجزيرة العربية، يبتاعون فيها الطعام والياب، كما كانت أمّاً ثقافية لهم يأخذون عنها اللغة الرقية (لغة قريش)، ويطلقون فيها أخبار الأمم وأنواع الديانات. فأمومة مكة تعني - بعبارة أخرى - الحلية المدنية الآمنة المستقرة التي تجذب وتضم إليها أصنافاً شتى من البشر يجلبون فيها التخفية والحماية والتربة كما يجد الأطفال مثل ذلك عند أمهم. ومما يزيدنا اطمئناناً إلى هذا الوجه من النظر أن صفة أم القرى التي وردت في القرآن الكريم لم تطلق على مكة وحدها، وإنما هي صفة تطلق على أي مدينة كبرى تؤمها التجمعات السكانية الصغيرة من حولها، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا﴾ (القصص: ٥٩). فكان مفهوم الأم - إننا - يتسع ليفتح بنا على مفهوم المدينة. ولفظ المدينة يرجع في أصله

الغوي إلى مقبلة، من دنت أي ملكت كما يقول ابن منظور.<sup>٢٤</sup> فهي ليست مجرد الإقامة بمكان، وإنما هي الإقامة بمكان للملكة، أي المكان الذي يوجد به نظام سلطوي يُحفظ به الأمن وينحجز به العنوان. ومثل هذا المكان يعتبر أمّا لأنه يوفر التغذية والحماية والزينة. وهنا يعني أن وظائف الأمومة والأبوة العرفيتين لا تكتمل إلا في إطار الأمومة المدنية، أو للمدينة. ولكن لما كانت المدينة لا تستطيع من تلقاء ذاتها أن تنظم معاش الناس، وتحسن تربيتهم أو تقيم فيهم العدل وتحفظ الحقوق، لزم أن يكون هناك قانون، أو قلّ شريعة. والشريعة الحقّة - في المنظور القرآني - هي ما يأتي به الرسل. وفي ضوء هذا يمكن أن نفهم التأكيد الجازم في القرآن الكريم بأن الله تعالى لن يهلك القرى ﴿حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا﴾ (القصاص: ٥٩)، يضع أسس التشريع التي يقوم عليها البناء الاجتماعي. على أن هذا الاقتران بين المدينة والرسالة ينقلنا بصورة مباشرة إلى مستوى أعمق من مستويات مفهوم الأمومة؛ وهو مستوى أم الكتاب.

لقد رأينا من قبل كيف تكون مكة أمّا للقرى، أي كيف تكون المدينة أمّا للناس من بعد أمهاتهم اللاهية ولذئهم، وهذا يجعلنا نترك يسر المعنى الذي جاءت الإشارة إليه في سورة آل عمران: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (آل عمران: ٧). فالمقصود هنا أن هذه الآيات المحكمات هي للضم والمجمع الذي تضوي تحته فروع الشرائع، وهي محكمة لأنها تمثل أصول الدين الواحد الذي أتى به الرسل أجمعون، فلا تبدل لتبدل زمان أو مكان. وهي أم الكتاب على المستوى النظري، أمّا على المستوى العملي فهي الأسس الروحية والقيمية والتشريعية الثابت الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي. فإذا قلنا وفقًا لهذا إن أمهات الكتاب هن أمهات المجتمع، فليس في هذه مجاوزة للحقيقة، إذ إن أثر العقيدة الدينية في إحداث التماسك الاجتماعي لا يقل بحال عن الأثر الذي تخلّته أمومة العرق: النسب، أو أمومة المكان: الوطن، بل إن أمومة الدين أوسع مدى وأبلغ عمقا. وهنا يعني - بعبارة أخرى - أن أمومة الدين تستوعب أمومة العرق وأمومة المكان وتتجاوزهما إلى آفاق العلية.

وهذا الاستيعاب والتجاوز الذي أوصلنا إليه مفهوم الأم لا يأخذ تمامه إلا بالافتتاح على مفهوم آخر هو مفهوم الأمة. فالأمة هنا هي الإطار الديني للشرك الذي يستوعب في داخله مجموعات عرقية متنوعة (أمومة النسب)، وأقاليم جغرافية متعلّدة (أمومة المكان).

على أن إحصائيات آتيتي القصص (٥٩)، وآل عمران (٧) السابقتين لم تنته بعد. فأية آل عمران تذكر بالأصل الحكم الذي يعث به الرسل جميعاً ولا تقوم المجتمعات إلا عليه، بينما تقرر آية القصص رفع الهلاك عن المدينة بيعة الرسول. ويفهم من هذا أن الرسول إما أن يأتي بهذه الآيات المحكمات فيضع أسس التشريع ومعايير السلوك التي يقوم عليها البناء الاجتماعي، أو يأتي ليذكر بالأسس المحكمات ذاتها التي بلغها إخوانه من الرسل السابقين، أو يأتي ليقوم بإعادة البناء الاجتماعي وجعله يستقيم مع القواعد المحكمة، أي إصلاحه، وكل ذلك وفقاً للحالة التي يكون عليها المجتمع.

وجملة القول: إن للمدينة إذا نأت عن قيم الدين التي تشكل القواعد التأسيسية للحياة المدنية، فسفسد فساداً يقود إلى هلاكها، سواء كان ذلك فساداً في البيئة الطبيعية، أو في البيئة الاجتماعية. وهذا يعني أنه لكي تستمر المدينة في النمو والتقدم (أي تستمر في العمران) فستحتاج إلى عملية موازنة مستمرة بين آيات الكتاب المحكمة الثابتة، ووقائع الحياة للتغيرة، وعملية الموازنة هذه تسمى إصلاحاً في الاستخلام القرآني، ويسمى الذين يقومون بها مصلحين. فإذا استطاعت المدينة أن تستقيم على هدى الدين، أو تنجب مصلحيها الذين يتولون عملية الموازنة والاستقامة (أمراً بالعرف، ونهياً عن النكر)، فقد تنفادى الهلاك، كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَلْبِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ﴾ (هود: ١١٦)، وقوله تعالى: ﴿هُوَ مَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ (هود: ١١٧). أما إذا انعدم للمصلحين الناطقون، فستوقف عملية العمران، وستظل المدينة - بالرغم من كل شيء - عرضة للفساد للفضي إلى الهلاك سواء كان ذلك فساداً في الطبيعة المادية، أو العلاقات الإنسانية أو فيهما معا. وهكذا نلاحظ هنا الارتباط المفاهيمي الكثيف، إذ يتصل مفهوم المدينة بمفهوم الرسالة والرسول، ثم يتصلان معاً بمفهوم الإصلاح، ثم يتصل مفهوم الإصلاح اتصالاً تجزئياً بمفهوم العمران.

**تحويل المفاهيم إلى قضايا**

إن ما قمنا به حتى الآن يتمثل في عملية فرز لبعض المفاهيم القرآنية المتعلقة بالقطاع الاجتماعي، وتحليلها لغوياً ومنطقياً لاكتشاف الترابط الداخلي بينها. وهذه المفاهيم هي: مفهوم الإحصان، وما يتصل به من مفاهيم معضلة، كالغفة والولاية، ومفهوم الرحم وما يتصل به، ومفهوم الأم وما يتصل به، ومفهوم المدينة وما يتصل به من مفاهيم الرسالة والإصلاح والعمران. وقد لاحظنا (أولاً): أن هذه المفاهيم تفتح على بعضها وعلى غيرها

من المفاهيم بحيث يستطيع الباحث للتأني أن يحصل على منظومة واسعة من المفاهيم ذات الترابط الداخلي. وللاحظنا (ثانياً): أن هذه المفاهيم ليست حقائق نظرية عضوية، وإنما هي أوصاف ومعايير ومعلومات تقابلها في الجانب الآخر موضوعات توجد في العالم، قد تكون أشياء أو أشخاصاً أو علاقات بين هذه الموضوعات؛ وهذا يعني أنه يتوجب علينا في المرحلة الآتية من البحث أن نسعى لتقديم تحقيق أدق لهذه الموضوعات، وللتعرف بصورة أوفى على طابعها، إما بالبحث والتجريب، وإما بالنظر في الحصيلة العلمية التي وفرها علماء آخرون (عن طريق البحث والتجربة والخبرة الإنسانية ونحو ذلك من وسائل العلم).

فما هي إذاً للوضوعات التي تقابل مفاهيم الإحصان والعفة والولاية والفاحشة والرحم والأم والرسالة والرسول والإصلاح والعمران، للذكورة أنثا؟ نستطيع أن نقول - في مرحلة أولية من البحث - إن هذه للوضوعات تنقسم إلى أفراد ومجموعات، وإلى حالات وموقف، وإلى علاقات وظواهر، وإلى مؤسسات ونظم وقيم. فمن الأفراد الزوجة، والأم، والأب، والزوج، والأبنة، والابن، والولي، والرسول. ومن المجموعات: العصابة، وأولو الأرحام، وأولو القربى، وأبناء الفاحشة، والمؤمنون للمصلحون، والكافرون بالرسول، والنقضون لعهد الله، والمفسلون في الأرض. ومن للمؤسسات: الزواج، والأسرة، والقرية، وللدنية، والولاية، والحكومة. ومن الظواهر: قطع الأرحام، والإفساد في الأرض، والبيعاء، والتمدن، والإصلاح، والعمران.

فإذا كانت خطواتنا هذه سليمة، فإن هذه القائمة من للوضوعات والعلاقات وللمؤسسات ستكون قد أوصلتنا إلى المجال الرئيس للعلاقات الاجتماعية في المنظور القرآني. وهنا يجفنا هو الآخر للقيام بالخطوة الثالثة من خطوات البحث: وهي أن نسعى إلى اكتشاف الترابط الممكن بين هذه للمفاهيم وللوضوعات، وهذا يعني أن نحولها إلى قضايا. وستكون هذه القضايا في داخل النموذج الجزئي عبارة عن افتراضات موجهة (orienting assumptions or working hypotheses). فنقول مثلاً: إن العدوان على عفة للمرأة يهدد سلامة المجتمع، أو إنه إذا تركت مؤسسة الزواج لولاية العصابة، فإن ذلك سيضعف التمازج العرقي ويعيق نمو الأمة؛ إلى نحو ذلك من الافتراضات. وحينما يتوافر لدينا عدد مناسب من مثل هذه القضايا التي ننشئها وفقاً للمفاهيم القرآن ومعطيات التجربة الواقعية، فإننا نحتاج إلى ضمها - في خطوة رابعة من خطوات البحث - إلى أحكام القرآن المتعلقة بالمجال ذاته.

فإذا وجدنا اتساقاً بين القضايا التي صغناها آنفاً وتلك الأحكام القرآنية، فهذا يؤكد صدق القضايا، ويرفعها إلى مقام النموذج الجزئي الذي يعكس منهجية الإسلام الاجتماعية. أما إذا تناقضت الأحكام مع القضايا فإنه يتوجب علينا - عندئذٍ - أن نعود لمراجعة المعلومات التي اعتمدناها عن الواقع وعن خصائص الموضوعات، وأن نعود إلى مراجعة تحليلنا للمفاهيم، وأن نعود إلى تحليل آيات الأحكام وفهمها. فإذا استطعنا أن نرفع التناقض بعد هذه العمليات المتكررة من المراجعة وإعادة النظر فنلك ما نرجو، وإن تعذر ذلك تماماً فسيكون ذلك إينافاً بالتخلي عن هذا النموذج.

وقد يكون مناسباً - بناءً على ما سبق - أن نحول المفاهيم التي بين أيدينا إلى نوعين من القضايا: قضايا علاقية (أي تلور حول العلاقات)، وقضايا مؤسسية؛ تلور حول التنظيم الاجتماعي، وذلك على النحو الآتي:

#### أ - قضايا علاقية

١- إن علاقة الرجل بالمرأة من العلاقات الابتدائية في النظام الإسلامي لارتباطها بعملية إعادة إنتاج العنصر البشري (النسل)، مما يقتضي إحصان هذه العلاقة، كما أن أي تجاوز لهذا الإحصان - سواء كان من خارج الطرفين الأساسيين فيها أو من داخلهما - يعدّ فاحشة وعلواناً على المجتمع الإسلامي.

٢- إن علاقة الزوج والزوجة في النظام الاجتماعي الإسلامي علاقةً تعلقية، تقوم على الطوع والاختيار والاعتماد المتبادل، وهي علاقة تهدف إلى الإحصان للتبادل في إطار من المشروعية الأخلاقية الدينية. وبناءً على ذلك فالعلاقة بين الزوجة والزوج ليست بالضرورة علاقة أبدية لا تنفصم، إذ يوجد بينهما هامش للمفارقة الحسنى والمراجعة والتحكيم.

٣- إن علاقة الأبناء والآباء علاقة طبيعية، تقوم على النسب العرقي الذي لا اختيار فيه (إذ لا يتسنى لابن أن يختار أبويه)، ولكنها مع ذلك تفتح على النسب الديني الذي يفسح مجالاً للمفارقة الحسنى مع تفرق الأديان. هذا فضلاً عن علاقة أخرى شبه تعاقدية يقوم فيها الأبوان بالاتفاق على أبنائهم في مرحلة الطفولة، ويقوم الأبناء فيها بالبر والإنفاق في مراحل عجز الأبوين وشيخوختهما.

٤- إن عملية إعادة إنتاج العنصر البشري (النسل) ورعايته في مراحل الطفولة وتعليمه



وترتيبه في مراحل الصبا قد تخرج المرأة (الأم) - مؤقتاً - من دورة الإنتاج للمادي، وقد تجعل الرجل (الأب) يستأثر بترتيب سائر أوجه الحياة العامة، فيحكم سيطرته على مصادر الثروة وطرق توزيعها، فينعكس ذلك سلباً على وضع المرأة الأم فتتحول العلاقة التعاقدية بين الزوج والزوجة إلى علاقة سيد بتابع. ولكي لا تقع مثل هذه الحالة فلا بد من أن يكون للمرأة (الزوجة/الأم) نصيب مفروض في الإنتاج للمادي للزوج، حتى إذا خرجت إلى المجتمع الكبير (في حالة وفاة الزوج أو عجزه أو الطلاق منه) خرجت بنصيب من الثروة يمكنها من الدخول في عمليات التبادل والمساومة وللنفاة.

د إن انجس المرأة في مجال الإنتاج البشري والتشعبة الاجتماعية يعدّ جزءاً مقابلاً ومتصلاً بعملية الإنتاج للمادي التي يقوم بها الرجل؛ بل إن الهدف الرئيس من وراء عملية الإنتاج للمادي هي حفظ النوع الإنساني وتمكينه من السير إلى الله. فكما أن الزوج سيتفجع ولو بصورة غير مباشرة من عائلات الإنتاج البشري الذي انجست الزوجة عليه، فإنه ينبغي كذلك أن تنال الزوجة نصيباً من الثروة للمادية التي يتجها الزوج والثروة للمادية التي يتجها الأبناء.

٦- إن هذه الشبكة من العلاقات للتناخلة، والاتراعات المتبادلة بين الزوج والزوجة من جهة، وبين الآباء والأبناء من جهة أخرى (والتي قد تسمى في المصطلح الحديث بالأسرة النووية)، ليست شبكة ساكنة بصورة أبدية، وليست كتلة صماء يحركها من أعلى فرد واحد يسمى الأب؛ وإنما هي مجموعة من الأفرا، تكون لبعضهم حرية واستقلال أصليان (كالأبوين)، وتكون لبعضهم حرية واستقلال جزئي، وتكون لأي منهم مصالح وأفكار. ولذلك فقد نشأ في داخل هذه الشبكة نزاعات، وقد تقع فيها انقسامات، وتسمير بذلك مجموعة من العمليات والأنشطة للتحركة مع حركة الزمن، فقد تكون في بدايتها صغيرة ومتحركة، ثم تتسع وتعمق علاقاتها في مرحلة تربية الأبناء وتعليمهم، ثم تعود إلى حالتها الأولى، أو تتلاشى وتلجم في الأسر الجليلية التي يشهها الأبناء.

### ب - قضايا مؤسسية

١- إن إحصان الفرج والرحم عروج من اتباع الطبيعة (غريزة الجنس) إلى الالتزام (بالشريعة)، ولذلك فإن أحكام الشريعة الخاصة بإحصان الفرج والرحم هي المرجعية التأسيسية (constituent frame of reference) التي تصدر عنها مؤسسة الزواج وما ينبثق عنها من مؤسسات وعلاقات (النسب والمصاهرة). والزواج الإسلامي ليس مجرد علاقة تساكُن

(cohabitation)<sup>٢٥</sup> بين رجل وامرأة، بقدر ما هو مؤسسة شاركت في صناعتها العقيدة والمجتمع والتاريخ، وهي مؤسسة لا تحتوي في داخلها على مرجعية تأسيسها، وإنما توجد مرجعيتها التأسيسية خارج الأطراف المعنية وفوقها. وهي مؤسسة ليست منغلقة على العرق أو المكان أو الدين، كما أنها ليست مؤسسة محصورة تماماً في عملية الإنتاج البشري، مما يعني أنها ستتصل - بصورة أو بأخرى - بعمليات الإنتاج للمادي.

٢- إن إحصان المرأة بالإسلام - من بعد إحصان الزواج - يعني إمكانية خروجها من مؤسسة العشيرة إلى مؤسسات للمدينة؛ أي خروجها من الانغلاق في تظيمات النسب والعشيرة إلى حالة الانفتاح الاجتماعي على فضاء القرى المكانية والهيئية.. إلخ، ويتوقع - عندئذٍ - أن توجد أو تبتدع تظيمات مدنية متنوعة لا تشكل جميعها على أسس قرابة الرحم، وإنما على أسس المكان (المدينة) الذي يضم تشكيلات اجتماعية متباينة الأعراق والأديان.

٣- إن الخروج على الحد العرقي (النسب)، والتفاعل في إطار الحد الجغرافي الأوسع (المدينة/الإقليم) لا يعني أن المدينة الإسلامية (وما ينشأ فيها من تظيمات) ستكون حداثاً نهائياً قاطعاً، وإنما ستكون على العكس من ذلك وعاءً وسيطاً يتصل فيه رحم العرق برحم الدين الذي يجذب كل مدينة إلى الأخرى، فتفتح المدن الإسلامية في فضاء الأمة المسلمة، فتنشأ - بناءً على ذلك - تظيمات متنوعة لا تشكل جميعها على أسس العرق أو الإقليم، وإنما يضاف إلى ذلك عنصر التأخي الإسلامي.

٤- إن الخروج من المدينة إلى الأمة لا يعد نهاية التطور الروحي والاجتماعي للمسلمين، إذ لا يتوقع أن تنحصر تفاعلات المسلمين ومعاملاتهم في إطار (الملة) للخصوصية، وإنما يتوقع لها أن تتجاوز إطار الملة إلى فضاء الإنسانية، حيث تتلاقى للمل الدينية جميعاً. ويتوقع في مثل هذه الحالة أن تنشأ تظيمات مدنية عالمية متنوعة، يتفاعل المسلمون في داخلها لا باعتبار القرى الرحمية أو المكانية أو اللية، ولكن باعتبار الانتماء إلى الأصل الإيماني الواحد أو الأصل الإنساني المشترك.

٢٥ في تقرير لوزارة الداخلية البريطانية أعدته لجنة من المحققين عام ١٩٧٥، عرّف الزواج بأنه علاقة (مسكنة) بين رجل وامرأة، أي أن الزواج ليس مؤسسة وإنما هو مجرد علاقة، انظر عرضاً وتحليلاً للتقرير في: D. H. J. Morgan: *The Family, Politics and Social Theory*, London: Routledge and Kegan Paul, 1985, pp.24-25.

## أحكام القرآن المعيارية الاجتماعية

لقد فرغنا من تحليل المفاهيم القرآنية الأساسية التي توفر معلومات وأوصافاً عن موضوعات القطاع الاجتماعي وفقاً للمنهج الإسلامي، وقد قلنا تلك العملية إلى التعرف على موضوعات المجال الاجتماعي الإسلامي، ثم حولنا تلك المفاهيم إلى قضايا يتعلق بعضها بالعلاقات، ويتعلق بعضها بالمؤسسات الابتدائية في المجتمع الإسلامي. ويبقى أمماً الآن أن نحول من النظر في المفاهيم إلى النظر في الأحكام القرآنية التي وردت في سياق تنظيم المجتمع، وتركيب السلطة في الوحدات الاجتماعية الأساسية (النسب، والمصاهرة، والقرى... إلخ)، وتخصيص الموارد والقيم. ونظراً في الأحكام يقصد منه أن تُصمَّم هذه الأحكام إلى منظومة للمفاهيم والقضايا لنحصل بذلك على النموذج الجزئي الذي يعكس للتطور الإسلامي للتركيب الاجتماعي.

يمكن أن نعرف الأحكام للمعيارية (normative rules) بأنها قوانين ونظم سلوكية تحدد ما يجب أن تفعله مجموعة من الناس، وما يجب ألا تفعله في ظروف معينة؛ كما توضح الأحكام للترتبة على ذلك. وبالطبع فإن هذه الأحكام للمعيارية تجسّد عملي لقيم (values) بعينها. ولا يمكن لمجتمع إنساني أن يوجد وأن يتنظم دون أن تكون له منظومة قيمية تعبر عنها أحكام معيارية في واقع الحياة. وهذه الأحكام للمعيارية هي المحور الرئيس الذي يدور حوله التنظيم الاجتماعي الأوسع وما بداخله من تنظيمات دنيا، وهي الإطار المرجعي الذي يمكن أن تجري على أساسه عمليات الإنتاج والتبادل، أي النشاط الاقتصادي، وهي أيضاً الإطار المرجعي الذي تجري على أساسه عمليات التحكم في القوة والقيادة والطاعة، أي النشاط السياسي.

ويمكننا - وفقاً لهذا التعريف - أن نحدد ستة أصناف من أحكام القرآن للمعيارية للتصلة بالقطاع الاجتماعي، وبما يجري فيه من أفعال وعلاقات، وذلك على النحو الآتي:

- أ - أحكام نكاح المحارم (أحكام النسب).
- ب - أحكام الفاحشة الاجتماعية (الزنا، السفاح، البغاء).
- ج - أحكام الزواج: الطلاق، الولاية، الكفافة.
- د - أحكام الميراث.
- هـ - أحكام القصاص.
- و - أحكام الوقف.

على أن غرضنا هنا ليس أن نقدم عرضاً شاملاً لجميع الأحكام وأدلتها التفصيلية، وإنما غرضنا أن نشير أولاً إلى جملة من الأحكام تكون بمنزلة الإطار الكلي للنظام الاجتماعي في الإسلام، وأن نشير ثانياً إلى النموذج الذي تجسده تلك الأحكام وتعمل على تعزيزه لتتمكن بذلك من وصل

النموذج الذي تعكسه الأحكام مع النموذج الذي عكسته للفاهيم لإجراء مقابلة ومطابقة بينهما. أما بقية الأحكام وللمناقشة التفصيلية لها فقد أتبناها في دراسة أخرى لأن الحيز متاح هنا لا يتسع لها.

### أ- نكاح المحرم

لعل من أكثر الأحكام للمعيارية في القرآن وضوحاً في مجال تأسيس العلاقات الابتدائية في المجتمع تلك الأحكام التي وردت في شأن نكاح المحارم. يقول تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ...﴾ (النساء: ٢٣)، إذ تخصي هذه الآية أربعة عشر نوعاً من علاقات النسب والمصاهرة يحرم بسببها النكاح بصورة قاطعة. وهذا التحريم المغلظ لأنواع بعينها من العلاقات الجنسية وبصورة دائمة يترتب عليه سلوك اجتماعي معين يبين أفراد هذه المجموعة التي تسمى بمجموعة النسب، وسيكون ذلك السلوك من السمات المميزة للمجتمع الإسلامي. وستكون مجموعة النسب هذه هي المجموعة الأساسية في المجتمع الإسلامي، كما سنبين لاحقاً.

### ب- أحكام للفحشاء الاجتماعية

وردت أحكام متعلقة بالفحشاء (وأنواعها المتعددة) في عدة مواضع من القرآن، نذكر منها ما ورد في سورة النساء: الآيات ١٥ و ١٦ و ٢٥، والنور: الآيات ٢١ و ٣٢. فهذه الآيات ونحوها في القرآن تصف أنواعاً من العلاقات الجنسية وتجعلها محرمة بصورة قاطعة. ونلاحظ هنا أن هذه الأنواع من العلاقات الجنسية تختلف عن العلاقات المحرمة في داخل مجموعة النسب، فالتحريم هنا قاطع ولكنه غير دائم، بمعنى أنه يمكن للمرأة والرجل أن يقيما علاقة جنسية ولكن وفقاً لشروط وإجراءات تجعل هذه العلاقة مشروعة (إجراءات الزواج).

### ج- أحكام الزواج

مما يلفت النظر في هذه المجال أنه لم يرد حكم في القرآن الكريم يجعل الزواج فرضاً لازماً على المسلم، ولم يقل أحد من الفقهاء بوجوبه إلا أهل الظاهر الذين قالوا إن الزواج واجب، لأن التحرر من الزنا فرض، ولا يتوصل إليه إلا بالنكاح، وما لا يتوصل إلى الفرض إلا به يكون فرضاً.<sup>٢٦</sup> أما جمهور الفقهاء فقالوا إنه مسنون مستحب، والحجة في ذلك - كما يقول السرخسي - أن النبي ﷺ ذكر أركان الدين من الفرائض، وبين الواجبات، ولم يذكر من جعلها

النكاح، وقد كان في الصحابة رضي الله عنهم من لم يتزوج ولم ينكر عليه رسول الله ﷺ ذلك.<sup>٢٧</sup> على أن الزواج وإن لم يكن واجباً مفروضاً، إلا أن من قبل أن يتزوج يكون قد دخل تلقائياً في مجال يعج بالواجبات والفروض. وهذه الواجبات يتضمنها عقد تأسيسي، وهو مثله مثل سائر العقود الإسلامية يستوجب الإفاء وتترتب على الإخلال به أنواع من العقوبات. وكان المقصود هنا أن يُترك للفرد هامش الحرية الفعل الاجتماعي: فإذا أراد ألا يتزوج فله ذلك، على أن يضع حساباً لما سيقع له إذا اقتصرت فاحشة. وإذا أراد أن يتزوج فله ذلك أيضاً، على أن يضع حساباً لما سيقرب على ذلك من واجبات والتزامات.

على أن أهم ما يميز عقد الزواج في الإسلام أنه يقوم على الحرية والطوع وتبادل الواجبات والحقوق بين المرأة والرجل. وهنا يعني أن عقد الزواج ليس عقد تملك، إذ لا يكون الرجل مالكا للمرأة لأنه قد صار زوجها لها. وقد لا تتضح أهمية هذا للبدأ (وثنويته) إلا إذا نظرنا إلى عقود الزواج في المرحلة السابقة للإسلام، إذ كانت عصبة الزوج ترث زوجته كما ترث أمواله. يدل على ذلك ما روي عن السدي قال: "فإن الرجل في الجاهلية كان يموت أبوه أو أخوه أو ابنه، فإن مات وترك امرأته، فإن سبق وارث لليت، فألقى عليها ثوبه فهو أحق بها أن ينكحها بمهر صاحبه، أو ينكحها فيأخذ مهرها، وإن سبقته فنهب إلى أهلها فهم أحق بنفسها".<sup>٢٨</sup>

فالرواية تشير إلى أن عقد الزواج الجاهلي كان عقد تملك توظفه العشيرة وتستثمره في خدمة مصالحها بغض النظر عن الضرر الذي سيصيب المرأة من جراء ذلك، فبأبطل الله ذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلْ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَنْهَبُوا بَعْضُ مَا عَصَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ...﴾ (النساء: ١٩). فأتضح بذلك أن عقد الزواج في الإسلام ليس عقد تملك، وأن الزوج لا يصير مالكا للزوجة لكونه قد صار زوجها لها. ولا تستطيع عشيرة الزوج - من ثم - أن ترث زوجته كما يورث المتاع والمال. فعقد الزواج إذا لا يلغي شخصية المرأة، ولا يعطي الرجل امتيازات على حساب المرأة، وإنما هو عقد يقوم على الحرية وتبادل الواجبات والحقوق.

### ٢- أحكام الطلاق

ومع أن الزواج لم يُنصَّ على وجوبه في القرآن، إلا أن فهم العلاقة الزوجية قد وردت بشأنه

٢٧ للرجع نفسه، ص ١٩٣.

٢٨ الطبري: جامع البيان، ج ٤، ص ٣٠٦.

أحكام قرآنية دقيقة، كما في سورة البقرة: الآيات ٢٢٨ و ٢٢٩ و ٢٣٦، والنساء: الآية ٢٠. فهذه الآيات وغيرها في القرآن الكريم تبين ما يجب فعله وما لا يجب في حالة فسخ العلاقة الزوجية. وكما لاحظنا من قبل أن الزواج ليس واجباً دينياً مفروضاً، فسنلاحظ هنا أن الاستمرار فيه ليس واجباً دينياً. فكما كان من الجائز أن يتزوج المسلم أو لا يتزوج، فسيكون من الجائز أيضاً أن يستمر في علاقة الزوجية أو ينفك عنها، وهذا هو معنى الطلاق الذي ترد الآيات القرآنية العديدة لا لتجعله حراماً، ولكن لتلطّف من آثاره السلبية، وتبين كيفية إعادة ترتيب شؤون الأسرة حينما يقع الطلاق.

### ـ أحكام الولاية

من مبادئ الإسلام العامة، أن للمسلم البالغ العاقل يملك أمر نفسه — ذكراً كان أم أنثى — بما يعني أن كل فعل أو علاقة يقوم بها الإنسان تحت الإكراه الخارجي لا قيمة لها من حيث الدين، ولا جزاء عليها من حيث الشرع. ويتأكد هذا المبدأ إذا نظرنا إلى عقد الإيمان بالله، فهو لا يقوم إلا على الطوع والحرية، ويتأكد كذلك إذا نظرنا إلى سائر العقود الإسلامية، سواء في مجال المعاملات الاقتصادية (البيع ونحوها) أو المعاملات السياسية (البيعة والعهد ونحوها) أو النزاعات القضائية (اليمين والإقرار ونحوها). فكل هذه العلاقات لا يجوز معها إكراه، وإنما يقوم بها للمسلم إذا شاء طوعاً وإرادته، ويندرج تحت هذا المبدأ عقد الزواج.

ومما يؤكد هذا ما روي عن عبد الله بن يردة أنه قال: جاءت امرأة بكر إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله! إن أبي زوجني ابن أخ له، يرفع محسبته بي ولم يستأمنني، فهل لي في نفسي أمر؟ فقال لها رسول الله ﷺ: "نعم، فقالت: له ما كنت لأرد على أبي شيئاً صنعه ولكن أحجبت أن تعلم النساء أن هن في أنفسهن أمر أم لا".<sup>٢٩</sup>

ولعل هذا الوجه من النظر هو ما دفع الأمام أبا حنيفة إلى القول بأن المرأة "لها أن تزوج نفسها وغيرها، وتوكل في النكاح، لأن الله تعالى قال: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾" (البقرة: ٢٣٢)، أضاف النكاح إليهن، ونهى عن منعهن منه، ولأنه خلاص حقها، وهي من أهل للبشارة، فصحب منها كييع أمتهن، ولأنها إذا ملكت بيع أمتهن، وهو منها تصرف في رقيتها وسائر منافعها، ففي النكاح الذي هو عقد على بعض منافعها أولى".<sup>٣٠</sup>

٢٩ انظر عبد الله محمد بن فرج القرطبي: التلخيص لرسول الله ﷺ تحقيق الشيخ قاسم الشماخي الرفاعي، بيروت: دار الفلم،

١٩٨٧، ص ١٠٢.

٣٠ ابن قدامة: المغني، ج ٦، ص ٤٤٩.

## جـ - أحكام الكفارة

يضع الإسلام مبدأ عاماً ثابتاً يتم على أساسه التفاضل بين الناس وهو مبدأ التقوى، أي أن قيمة الإنسان لا تقاس بآبائاته العرقي أو مكائنه الاجتماعية أو حرفه. وذلك كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وقوله: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى﴾ (سبا: ٣٧)، وقوله: ﴿الَّذِينَ كَانُوا مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاثِمَةً لَا يُسْتَوُونَ﴾ (السجدة: ١٨). واستناداً إلى هذه الآيات ونحوها ذهب بعض الفقهاء - ومنهم مالك بن أنس - إلى القول بأن الكفارة للقصود والمعترة في شروط النكاح هي كفارة في الدين لا غير.<sup>٣١</sup>

ويستدلون على ذلك بما روته عائشة رضي الله عنها من أن أبا حذيفة بن عتبة بن أبي ربيعة تبنى مسلماً وأنكحه ابنة أخيه هنلاً بنت الوليد بن عتبة، وهو مولى لامرأة من الأنصار.<sup>٣٢</sup> وأمر النبي ﷺ فاطمة بنت قيس أن تنكح أسامة بن زيد مولاه، فنكحها بأمره (متفق عليه). وزوج أباه زيداً ابنة عمته زينب بنت جحش.<sup>٣٣</sup>

## د - أحكام الميراث

قد لا نستطيع أن نفهم أحكام الميراث الإسلامي إلا إذا نظرنا إلى نظام النسب في البناء الاجتماعي الإسلامي مقارناً بالنظام الاجتماعي الجاهلي، ذلك لأن أحكام الميراث تتعلق بتخصيص الموارد (allocation of resources) على المواقع المتعددة في داخل مجموعة النسب تخصيصاً يختلف بصورة كبيرة عن الطريقة التي كان يتبعها العرب الجاهليون.

روي عن جابر بن عبد الله قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله ﷺ بابتيها من سعد، فقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في أحد شهيداً، وإن عمهما أخذ مالهما، ولا ينكحان إلا ولهما مال، قال فنزلت آية الميراث، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عمهما فقال: "اعط ابنتي سعد الثلثين، وألهمها الثمن، وما بقي فهو لك" (رواه أحمد في مسنده).<sup>٣٤</sup> فزعم للال من العم وإعادة توزيعه بهذه الطريقة، لم يكن مجرد إجراء لحل

٣١ عبد الله بن قدامة: المقنع في فقه الإمام السنة أحمد بن حنبل الشافعي، مع حاشيته، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة،

١٩٨٠، ج ٣، انظر رأي مالك على هامش ص ٣٠.

٣٢ ابن قدامة: المقنع، مصدر سابق، الحاشية، ص ٢٩.

٣٣ للصدر نفسه.

٣٤ ابن قدامة: المغني، ج ٦، ص ١٦٦.

مشكل اقتصادي، وإنما كان إجراءً ثورياً يتعلق بنظام تخصيص الثروة في داخل وحلة النسب، ويتضمن تقليصاً كبيراً للور العصبية، وإضعافاً لقوتها الاقتصادية والعسكرية. فقد كان التقليد السائد بين العرب أنهم لا يورثون إلا من طاعن بالرمح وحى النمار، فيستبعون - بناءً على ذلك - النساء والأطفال، فتحصر الثروة تلقائياً في يد الذكور المقاتلين، الذين يشكلون عصبية ذات نفوذ عسكري واقتصادي كبير. فلما نزلت آية الميراث أبطل ذلك النظام، وصارت ابنتا سعد وأمهما يرثن ١، ٧٩٪ من ثروة الزوج المتوفى، ولا يترك لمن تبقى من العصبية، بما فيهم العم سوى ٩، ٢٠٪، وصار الورثة ينقسمون بحسب المصطلح الإسلامي الجليد إلى ذوي فرض - وهن النساء - وعصبية، وهم الذكور.<sup>٣٥</sup>

### هـ - أحكام القصاص

يقصد بالقصاص لغةً وشرعاً المساواة بين الجريمة والعقوبة.<sup>٣٦</sup> ولكن الذي يهمنا في هذا المقام ليس التعريف القانوني، وإنما نهتم بـ "النموذج الاجتماعي" الذي يعمل قانون القصاص على تثبيتته وتجسيده، ولذلك فقد يكون مناسباً أن ننظر في الوضع العربي السابق للإسلام لنرى النموذج الجاهلي في هذا الشأن.

روى الطبري عن قتادة أنه قال: "كان أهل الجاهلية فيهم بغي وطاعة للشيطان، فكان الحي إذا كان فيهم علة منعة (التسويد من عندنا)، فقتل عبد قوم آخرين عبداً لهم، قالوا: لا نقتل به إلا حراً - تعزواً لفضلهم على غيرهم في أنفسهم (التسويد من عندنا)، وإذا قتلت لهم امرأة قتلها امرأة قوم آخرين، قالوا: لا نقتل بها إلا رجلاً، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ (البقرة: ١٨٧)، يخبرهم أن العبد بالعبد، والأنثى بالأنثى، فنهاهم عن البغي، ثم أنزل الله تعالى ذكره في سورة المائدة بعد ذلك فقال: ﴿وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ (المائدة: ٤٥)."<sup>٣٧</sup>

وظاهر من هذا أن حكم القصاص في النظام الجنائي الإسلامي ينظر إلى النفس الإنسانية الواحدة، أكثر من النظر إلى الترتيبات الاجتماعية التي كانت سائدة بين العرب واليهود قبل الإسلام. فالبليد هو أن من قتل نفساً ظالماً وعدواناً يعتبر مجرمًا، فيقتص منه بقطع النظر عن دينه

٣٥ ابن قدامة: نفس المصدر، ص ٢١٤.

٣٦ انظر محمد أبو زهرة: العقوبة، دار الفكر العربي، ١٩٨٠، ص ٣٣٥.

٣٧ الطبري: مصدر سابق، ج ٢، ص ١٠٣.



وعرقه ومكانته الاجتماعية، ويقطع النظر كذلك عن دين القتل أو عرقه أو مكانته الاجتماعية.<sup>٣٨</sup>

### و - أحكام الوقف

مصطلح الوقف يقصد به عند الفقهاء حبس العين (أي مصادر الثروة)، وقطع التصرف في رقيبتها، وصرف المنفعة عن البيع والرهن والهبة، فلا تنقل للورثة. وهو بهذه الصورة يعدّ آلية من آليات تخصيص الثروة (مثلته مثل الزكاة والليثاء والتفقه)، ولكن الفرق بينه وبين الميراث أن الأخير يخصص للوارد في إطار وحدة النسب، فيقلص دور العصبية ويرفع من شأن الفرائض، أما الوقف فيعمل على تجاوز وحدة النسب ذاتها، وتوجيه الموارد إلى وحدات أخرى في المدى الإنساني الأوسع (مدى الملّة والأمة والإنسانية).

و الأصل فيه ما روى عبد الله بن عمر قال: أصاب عمر أرضاً بخير فأبى النبي ﷺ يستأمره فيها: يا رسول الله إني أصبت أرضاً بخير لم أصب قط مالا أنفس عندي منه، فما تأمرني فيها؟ فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، غير أنه لا يباع أصلها، ولا يباع، ولا يوهب ولا يورث، قال: فتصدقت بها عمر في الفقراء وذوي القربى والرقاب وابن السبيل، لا جناح على من وليها أن يأكل منها أو يطعم صديقاً بالمعروف غير متأثر فيه أو غير متمول فيه" (متفق عليه).<sup>٣٩</sup>

### القضايا الاحتمالية والأحكام القطعية

إن النهج الذي نسير عليه يلزمنا بأن نضم القضايا الاحتمالية سائلة الذكر إلى الأحكام المعيارية القطعية التي فرغنا من عرضها قبل حين، فلذا اتضح لدينا أن هناك تناقضاً أو تضاداً بين تلك القضايا وهذه الأحكام فسيتمين علينا أن نعيد النظر في أكثر من جهة. أما إذا وجدناهما متناغمين فإن ذلك يعني أننا قد توصلنا بالفعل إلى نموذج (جزئي) مكون من جملة من القضايا ذات الترابط المنطقي الداخلي، وهو نموذج يمكن أن يستعمل للكشف عن النظام الاجتماعي

٣٨ هناك - بالطبع - جدل كثير بين الفقهاء للمسلمين حول قضية قصاص هذه، فقد ذكر القرطبي في آية البقرة وحدها سبع عشرة مسألة، أما آية الثالثة فيها ثلاثون مسألة كما يقول. ومعظم الجدل يدور حول جواز قتل المسلم بالنمي، وذلك لتعارض آية الثالثة مع الحديث الصحيح "لا يقتل مسلم بكافر". انظر القرطبي: الجمع لأحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العربي، ١٩٥٢، ج ١، ص ٢، عند تفسيره لآية البقرة وآية الثالثة. ولإمام بطائفة من الآراء الفقهية، انظر ابن قدامة، مصدر سابق، ج ٦، ص ٦٥٢؛ والشافعي: الأم، دار الرياض الحديثة، ج ٧، ص ٦٥٢. ولتفاض حديث حول المسألة، وبلورة اجتهاد معاصر فيها، انظر محمد أبو زهرة: العقوبة، مرجع سابق، ص ٣٥٥-٣٥٦، انظر كذلك أحمد الحصري: القصاص والديات - العصيان المسلح في الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٣، ص ٣٤٤-٣٤٥.

٣٩ ابن قدامة: مصدر سابق، ج ٥، ص ٥٩٨.

الإسلامي. فلتجّه الآن إلى رفع القضايا ونسبتها إلى الأحكام.

بالنظر إلى القضايا العلائقية التي عرضناها سابقاً نستطيع أن نلاحظ أولاً: أن القضية رقم (١) مثلاً التي نزع فيها وجود ارتباط بين التشديد على مفهوم الإحصان وعملية إعادة إنتاج العنصر البشري، لا يوجد ما يدعمها بصورة واضحة في حلول الأحكام للعيارية؛ إذ لا نجد في هذه الأحكام تشديداً على عملية إعادة النسل، مما يعني أن هذه القضية يجب أن تعدل في محتواها، أو أن تنزل من المرتبة الأولى إلى مرتبة أدنى. أما إذا رأينا الإبقاء على هذه القضية فإن ذلك سيضطرنا إلى أن ننظر مرة أخرى في الأحكام أو في ما وراء الأحكام من مقاصد.

وسنلاحظ - ثانياً - أن القضيتين (٢) و (٣) تسقان تمام الاتساق مع حلول الأحكام، إذ تتفق القضية (٢) مع الأحكام الواردة في شأن عقد الزواج وفي شأن الطلاق، وتتفق القضية (٣) مع الأحكام الواردة في شأن النسب. وسنلاحظ - ثالثاً - أن القضيتين (٤) و (٥) اللتين تجعلان للمرأة (الزوجة - الأم) نصيباً مفروضاً في الإنتاج المادي للزوج، تتناسبان مع أحكام النفقة والميراث، وتسلبان كثيراً من الضوء على ما ورد من أحكام أخرى في السنة تبيح للزوجة أن تتفق من أموال زوجها بغير إذنه، أي أنها تكون مشاركة له في الملكية.

ونلاحظ - رابعاً - أن جميع القضايا المؤسسة للوردة في القائمة (ب) تتناسب مع قائمة الأحكام. فالقضية الثانية - مثلاً - التي نزع فيها أن إحصان المرأة بالإسلام يعني إضعاف مؤسسة العشيرة لصالح مؤسسات المدينة، تتناسب مع أحكام العقد والولاية التي تعطي صلاحيات للزوجة وللسلطان أكبر من صلاحيات العصب، كما تتناسب القضية الثالثة مع أحكام الزكاة والوقف والميراث، حيث يُخصّص الميراث لصالح العصب الورثة، للضعفاء من عامة الأمة ويجس الوقف عن الورثين ليخصص للمصالح العامة.

إن المقابلة والموازنة بين القضايا والأحكام ستكون عملية مستمرة، فنستطيع من حين لآخر أن نعدل في صياغة القضايا ومحتواها، إما لتوافر معلومات جديدة عن موضوعاتنا التي نبحث فيها، أو لتولد فهم جديد لبعض مفاهيم القرآن أو أحكامه. حتى إذا بلغ الاتساق بين القضايا والأحكام مدىً مناسباً، واستقر على ذلك، أمكننا أن ندعي الحصول على نموذج تفسيري جزئي كالذي حصلنا عليه الآن، ولا يبقى أمامنا سوى أن نرفعه إلى النموذج الكلي، فإذا تلاعب معه فستزداد ثقتنا به وسنمضي قداماً لاختبار قدرته

التفسيرية باستخداًه في تحليل الظواهر الاجتماعية وتفسيرها.

على أن مهمة الأحكام ليست فقط أن نتخذها مرجعية نقيس بها صدق القضايا الاحتمالية، وإنما يمكن للأحكام أن نقودنا بطريقة مباشرة إلى اكتشاف عناصر النظام الاجتماعي وإلى اكتشاف طريقة توزيع للوارد والقيم بينها. فأحكام عقد الزواج - مثلاً - وأحكام الطلاق وما يتصل بهما من مسائل الولاية والكفاعة ليست مجرد أحكام شكلية لترتيب الزيجات، وإنما هي - في اللقاع الأول - أحكام معيارية تُعنى بتخصيص قيم الأفراد والجموعات والعلاقات في إطار مجموعة النسب. فالحكم - مثلاً - بقراءة الأزواج يعطي قيمة خاصة للزوج، والحكم بولاية للمرأة على نفسها يعطي قيمة أخرى موازية، والحكم بأنه لا اعتبار للنسب في الكفاعة الزوجية يقلل من أهمية قيمة الانتساب العرقي داخل وحدة النسب، ويعطي من قيمة الالتزام الديني والخلقي، والحكم بأن طاعة الأبوين رهينة بطاعة الله يحيد من سلطان الأبوة والأمومة الرحمية. وهكذا نرى بوضوح كيف أن الأحكام تعمل على تخصيص القيم (allocation of values).

ومن ناحية أخرى هناك - فضلاً عن ذلك - أحكام أخرى تعمل على تخصيص الموارد داخل مجموعة النسب وخارجها، مثل أحكام النفقة، والوراث، والوقف، والزكاة. فكما عملت بعض الأحكام السابقة على تحديد سلطات كل من الزوج والزوجة والأبناء عن طريق تخصيص القيم، فستعمل أحكام أخرى عن طريق تخصيص الموارد لتصل إلى النتيجة ذاتها.

وإذا أدركنا الطريقة التي توزع بها القيم والموارد فإن ذلك سيقودنا بطريقة تلقائية إلى معرفة للواقع وللمقامات (positions and statuses) التي يحتلها كل فرد في المجموعة، أو تحتلها كل مجموعة في النظام. وعما أن معرفة للواقع وللمقامات، ومعرفة للعلاقات بينها هي في الواقع معرفة لبنية السلطة (structure of authority)، فإن هذا كسب عظيم، إذ تكون الأحكام قد دللتنا كذلك على التنظيم الاجتماعي التأسيسي، وعلى التنظيمات الاجتماعية الأخرى المتصلة به، وعلى طريقة توزيع السلطة في داخل هذه التنظيمات وفيما بينها. ويجدر بنا أن نلاحظ في هذا اللقاع أن ما دلت عليه الأحكام هنا من تنظيمات قد دلت عليه أيضاً من قبل وبصورة مستقلة للفاهيم القرآنية التي حللتها.

فكما لاحظنا الآن الخط الافتتاحي الذي تسير عليه الأحكام - مثل الأسرة التي تفتح في العصبية، والعصبية التي تضبط وتجبر على الافتتاح في الأمة - فقد لاحظنا الاتجاه الافتتاحي ذاته من قبل ونحن نقوم بتحليل مفاهيم القرآن الكريم، إذ رأينا بوضوح كيف أن مفهوم الإحصان يفتح

على مفهوم الولاية، وكيف أن ولاية العشيرة تتراخى لتفتح في ولاية الإسلام، وكيف أن الرحم العرقي يفتح على رحم الدين وعلى للمدينة والأمة. وهذا التلاقي بين الأحكام والفاهيم لا يزيد فقط من اطمئناننا إلى صحة تحليلنا، ولكن يفتح أمامنا زاوية أخرى ننظر من خلالها إلى الأحكام، لا باعتبارها آليات لتخصيص القيم والموارد داخل التنظيم الاجتماعي فحسب، ولكن باعتبارها آليات منشئة للتنظيم الاجتماعي ذاته.

### التنظيمات الاجتماعية المحكّمة

يشير مفهوم "النظام" إلى عمليات الاعتماد المتبادل (أو للركب) (interdependencies) بين أجزاء أو وحدات توجد بينها أنماط من العلاقات التي يمكن اكتشافها.<sup>٤٠</sup> ويمكن أن يشمل هذا المفهوم شقين: شقاً نظرياً ويقصد به مركب المفاهيم والافتراضات والقضايا التي يوجد بينها تكامل أو اتساق منطقي، وتشير إلى ظاهرة وجودية. أما الشق الآخر فيقصد به النظام الوجودي ذاته، والذي هو نمط من الظواهر الوجودية المحسوسة (وغير المحسوسة) التي يمكن وضعها وتحليلها عن طريق الشق النظري من النظام.<sup>٤١</sup> فكأنما وظيفة الشق الأول النظري هي أن يصف ويحلل ويعلل التفاعلات الاجتماعية (Social interactions) التي تقوم بين أجزاء الشق الثاني الوجودي. وهذا الشق النظري التفسيري هو ما نطلق عليه نحن في هذا المقال اسم "النموذج الجزئي"، أي الإطار التصوري الذي يمكن أن تبنى على أساسه نظرية في التنظيم الاجتماعي.

هذا، وقد كان اهتمامنا منصباً في الجزء الأول من المقال على استخراج النموذج، حيث تمكنا من تحديد وحداته الأساسية (المفاهيم، والقضايا للوجهة، والأحكام للعيارية)، كما تمكنا من تحديد العلاقات بين تلك الوحدات؛ فصار لدينا - بذلك - نسقٌ تصوري مكتمل، أي نموذج. وعلياً الآن أن نقوم (في الجزء الثاني من المقال) باستخدام هذا النموذج في عملية وصف وتحليل وتركيب للشق الوجودي للنظام الاجتماعي الإسلامي.

وأول ما ينبغي علينا في هذا المجال هو أن نجيب عن السؤالين الآتيين:

- ١- ما هي الأجزاء التي يتكون منها النظام؟
- ٢- ما هي الطريقة التي ترتبط بها (أو تتفاعل عبرها) تلك الأجزاء؟

والإجابة عن السؤال الأول ميسورة بعض الشيء؛ إذ بين لنا النموذج بالفعل قدرًا مناسباً من مكونات النظام الاجتماعي الإسلامي. فهناك مثلاً أفراد البشر (إنثاء وذكوراً، مسلمين وغير مسلمين)، وهناك علاقات بين أولئك البشر، يتخذ بعضها ترتيباً نظامياً محدداً (ordered arrangement)، ويصير بذلك مؤسسات، مثل مؤسسة الزواج، والعشيرة، والمدينة، والحكومة. وهناك علاقات ليس لها ترتيب نظامي محدد كالأولى، وذلك مثل علاقات للمصاهرة، والمجاورة، والمتاجرة، والمقاتلة، والولاءة، والمعاهدة، ونحوها. وهناك معايير للسلوك تعبر عن قيم ومعارف وراقية، مثل الإحصان وتحريم الفاحشة، وتحريم نكاح المحارم، وإباحة الطلاق ونحوها.

على أن النموذج إذا لم يبين لنا إلا هذه الأشياء فإنه لن يكون قد تقدم بنا بعيداً عن السطح للعرفي. ولكنه يذهب أكثر من ذلك فيلنا - كما ذكرنا سابقاً - على البنية الاجتماعية التأسيسية، وعلى طريقة توزيع السلطة في داخلها. والبنية الاجتماعية (social structure) تقصد بها كيفية ترتيب أفراد البشر بعضهم إلى بعض باعتبارهم فاعلين في الحياة الاجتماعية.<sup>٤١</sup>

فأفراد البشر لا يُرتَّبون - بالطبع - كما تُرتَّب الأشياء، وإنما يتسبب أو يتمي بعضهم إلى بعض؛ أما ما يرتب فهو النشاط الذي يقومون به. لذلك فقد صار لدينا مفهومان متصلان: مفهوم البنية الاجتماعية (social structure)، ومفهوم التنظيم الاجتماعي (social organization) الذي تقتضيه وتحتويه. فالبنية الاجتماعية تشمل الثقافة (أي منظومة الأحكام للمعارف والقيم الأخلاقية والمعارف) وتشمل التنظيم الاجتماعي، وهو المجال العملي الذي تجسد فيه الثقافة حيث تأخذ أنماطاً عملية من السلوك. وهذا أمر طبيعي لأن الطريقة التي يتمي بها الأفراد بعضهم إلى بعض والطريقة التي ينظمون بها نشاطهم الاجتماعي كلاهما مستمد من منظومة واحدة للأحكام للمعارف والقيم الخلقية.

فما هي - إناً - البنية الاجتماعية (ثقافة وتنظيم) التي يلنا عليها النموذج؟ لقد أرانا النسق المفاهيمي في النموذج أن تميز بعض آيات القرآن بأنهن "محكمات" وأنهن "أم الكتاب"، أنهن "أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والقرائن والحدود وسائر ما بالخلق إليه حاجة".<sup>٤٢</sup> وإنما سماهن أم الكتاب لأنهن معظم الكتاب، "موضع فزع أهله عند الحاجة إليه،

وكذلك تفعل العرب تسمي الجامع معظم الشيء أمّا له، فتسمي راية القوم التي تجمعهم في العساكر أمهم، وللدير معظم أمر القرية والبلدة أمها".<sup>٤٤</sup>

كما دلّنا الأحكام للمياريّة في النموذج على أن هناك تنظيمًا اجتماعيًا تأسيسيًا (وحدة النسب) يختار أمّا للمجتمع، ودلّنا على العناصر المكونة له، وللواقع وللقامات التي يخلها كل فرد فيه. ودلّنا النموذج كذلك على أن هناك تلازمًا ضروريًا بين أم الكتاب، وأم المجتمع، فإذا انحل هذا الرباط انحل المجتمع تبعًا لذلك وذبلت العقيدة.

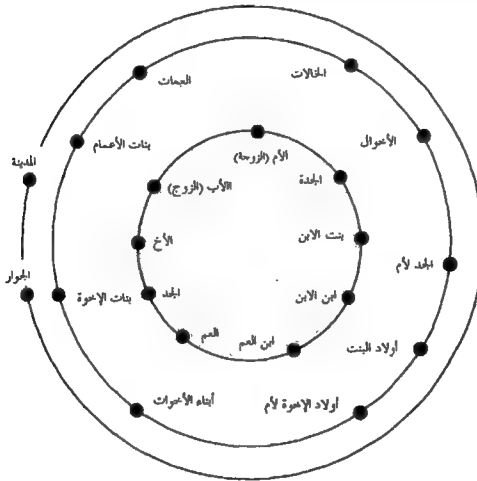
ويمكننا أن توسع قليلًا في هذا الاتجاه فنقول: إن محتوى بعض هذه الآيات المحكمات هو أحكام تأسيسية، تنشئ مجتمعًا، وتدير أمره، وترتب علاقاته، وتحدد الحرمات فيه، وتضع الأهداف والواجبات، فهي بذلك تكون أمّا للمجتمع. ولقد قمنا - لإثبات هذا - بإيراد نماذج لأمهات الكتاب، ثم حلّلناها لنرى كيف تكون هي ذاتها أمهات المجتمع، وذلك من آيات سورة النساء في تحريم نكاح المحارم وفي الميراث، وفي تحريم الفاحشة، وآيات سورة النور في الشأن ذاته، وآيات سورة البقرة في شأن إباحة الطلاق، والآيات الأخرى الواردة في شأن العقد والولاية والكفّاءة التي فصلنا القول فيها حينما نحللنا عن أحكام القرآن للمياريّة الاجتماعية.

فهذه الآيات ذاتها التي نظرنا فيها من قبل من الزاوية للمياريّة، وقلنا إنها لم تكن وصفًا عابرًا لأشكال الزواج وأنصبة الموارث وإنما هي مخصصات للقيم والموارد، نقول عنها الآن إنها لا تخصص القيم والموارد فحسب، وإنما تحدد للنظومة الابتدائية التأسيسية التي يقوم عليها بناء المجتمع، وهي في هذه الحالة منظومة النسب، أي نسق القرابات الرحمية المباشرة، ومنظومة للمصاهرة، وهي القرابات الرحمية غير المباشرة. فما لم تحدد العلاقات في داخل هاتين للنظومتين بصورة واضحة، وفي كل مستوياتها وبكل تفاصيلها، فإن البنية التحتية التي يقوم عليها المجتمع ستكون محل اضطراب وقلق مستمر، وسيتعذر على الفرد أن يترك مكانه داخل المجموعة، وسيتعذر على المجموعة أن تماسك داخلًا. ومن أجل ذلك تتولى محكمات الكتاب بصورة تلقائية مهمتها التأسيسية بوضع محكمات المجتمع التي تحمّل عليها من بعد التنظيمات الفرعية والمؤسست النظرية.

فآية النساء (٢٣) آفة الذكر تحصى سبعة من عناصر النسب (الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت)، و سبعة من عناصر المصاهرة

(أمهات الرضاعة وأخوات الرضاعة، وأمهات النساء والربائب وحلائل الأبناء وأخوات النساء، وما نكح الآباء (في الآية السابقة لهذه)؛ فتكون تلك هي مجموعة العناصر التي يُشكل بجمال العلاقات بينها المنظومة التأسيسية في المجتمع. أما آية النساء (١١) فهي تحدد كيفية توزيع الثروة للورثة بين أفراد المجموعة.

ولكي يتضح ما نقول، يمكن أن نستعين بالرسم التخطيطي الآتي لنتبرز بصورة أدق التركيب الداخلي لبنية النسب الذي سيبدو لنا على الشكل الآتي:



ففي هذا الشكل نلاحظ بوضوح دائرة صغرى ووسطى أكبر منها وثالثة تضمهما معاً ويشتركان في مركز واحد.

وتتكون الدائرة الصغرى من:

أ - رجل وامرأة يربطهما عقد الزواج والاشتراف في عملية الإنجاب، فيشكلان بذلك عمود النسب الأعلى (ويقصد بذلك والدان)، وتقوم العلاقة بينهم على عقد

اختياري يحدد الواجبات والحقوق المتبادلة.

ب- مجموعة من البنين والبنات يشكلون عمود النسب الأسفل (وهم للولودون في مقابل والدين)، وتقوم العلاقة بينهم وبين العمود الأعلى ليس على الاختيار (إذ ليس لابن أن يختار أبويه) ولكن على أسس أن أحد الطرفين كان سبياً في وجود الآخر.

والذي يلزم عن ذلك منطقياً هو مبدأ الواجبات والحقوق المتبادلة؛ مثل وجوب نفقة الوالد على ولده ورعايته عند الصغر، ووجوب نفقة الولد على والده ورعايته عند الكبر. أما العلاقة بين الأبناء أنفسهم فتأسس على مبدأ الإخاء المنبثق عن المجاورة في الرحم الواحدة. فتشأ عن تلك المجاورة الرحمة واجبات وحقوق كذلك التي نشأت عن العلاقة الوجودية بين الآباء والأبناء. أما الدائرة الوسطى التي تظهر في الرسم فهي دائرة ذوي الأرحام (وهم الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب وهم أحد عشر صنفاً)، وهي الدائرة التي تمثل امتداداً مباشراً للعمودي النسب الأعلى والأدنى، والعلاقات بين أفرادها وأفراد الدائرة الصغرى ليست على القدر نفسه من الإلزام، إلا إذا تخلى أحد أفراد هذه الأخيرة عن واجباته أو انعلم وجوده (بالوفاة أو العجز مثلاً)، ففي مثل هذه الحالة سيكون ولد البنت (أو الخال، أو العممة أو الخالة) مسؤولاً - بحكم العلاقة الرحمة - عن أفراد الدائرة الأولى، وستكون هذه المسؤولية عرفاً يعتمده القانون ويدعمه. فدائرة أولي الأرحام هي إذاً دائرة وقائية داعمة تعزز الدائرة الصغرى، وقد تقوم مقامها إذا تهلمت أو عجزت. فإذا رفعنا أعيننا عن هذه الرسم وعدنا للنظر في الآيات القرآنية المشار إليها آنفاً فسنلاحظ بوضوح أن هذه الآيات تحكم العلاقات داخل هذه المنظومة للتكون من دافرتي النسب إحكاماً لا مجال فيه للاجتهاد أو الاشتباه؛ تماماً مثل محكمات القرآن، سوى أن الأخير إحكام في المعنى والأول إحكام في العلاقة. فالآيات تحرم للمناكح بين أفراد الدائرة الأولى (باستثناء الزوج والزوجة)، كما تحرم للمناكح بينهم وبين أفراد الدائرة الوسطى. فالعلاقة بين الأم - مثلاً - والابن تأخذ وضعاً ثابتاً، فلا يمكن للابن أن يكون زوجاً لأمه، ولو كان مثل هذا الاحتمال وارداً لانهار النظام في داخل المجموعة تماماً ولم تعد للمنظومة منظومة؛ لتداخل مقامات الأمومة والبنوة والأخوة. ونستطيع أن نقول - بعبارة أخرى - إن تحريم الزواج داخل هذه المجموعة (incest)، وما ينبثق عن ذلك من إجراءات في المجال الجنائي والاقتصادي والأخلاقي، يحول العناصر التي بداخلها من حالة الفردية والشتات إلى حالة النظام والنسق،



فيكون في مقدور أي عنصر أن يحتل مقاماً خاصاً به داخل المجموعة، تترتب على الإخلال به جزاءات، وعلى القيام به منافع ومكافآت، على المستوى للمادي والأدبي معا. وهكذا نجد أن إحكام علاقات النسب وللصاهرة وتخليدها بصورة قاطعة يقود إلى إيجاد منظومة اجتماعية ثابتة توزع فيها القيم (أو المراتب والمقامات) بصورة واضحة. فآيات النساء للشار إليها آنفاً (الزواج والميراث) هي آيات تخصيص القيم والوارد allocation of values and (resources) داخل وحلة النسب؛ وهو التخصيص الابتدائي الذي يعتمد عليه أفراد هذه المجموعة حينما يشبون عن الطوق وينخرطون في المجتمع الكبير.

هذا، ومن جهل مقامه داخل هذه المنظومة، أو عرفه ولكنه لم يرعه، سيكون فرداً فاقداً للهوية على المستوى الشخصي، وباعثاً للدمار على مستوى المجموعة. ويمكن أن نلاحظ في هذا الصدد أن ظاهرة قطع الأرحام التي تكرر استنكارها في القرآن الكريم ما هي إلا انعكاس لحالة الإخلال بالحقوق والمقامات داخل المنظومة. وقد يجيء هذا الإخلال من جهة الأبوين، كما كان يقع في عهد الجاهلية العريضة، إذ يستولد العربي الحر أمته ولكنه يستنكف أن يلحق أبناءها بنسبه، وقد يجيء الإخلال من جهة الأبناء حين يتسبون لغير آبائهم، كما في حالة التبني الكامل. وكلا الطرفين - الإسقاط والتبني - مرفوضان لأنهما يخلان بترتيب القيم والحقوق الذي أحكمه القرآن: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾ (الأحزاب: ٣). ومثل هذا الرفض يشمل أيضاً حالة الظهار؛ وهي أن يقول الرجل المبغض لزوجته: أنت علي كظهر أمي، في محاولة لإحلال الزوجة مقام الأم، فيجيء الرفض القرآني الحاسم: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِمْ مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَكِنَّهُنَّ﴾ (المجادلة: ٢). ويشمل الرفض كذلك حالة التوارث بغير النسب، كما وقع مؤقتاً في ظروف الهجرة ثم ألغي وصار كما قررت الآية: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٧٥). فكل المحاولات الرامية إلى إحداث قلل من التعديل والتبديل في المقامات والحقوق والحدود داخل المجموعة يرفضها القرآن رفضاً قاطعاً. وعلى المتوال ذاته يطرد المنع في مجال الموارث، فلا يصح أن تمنع المرأة - زوجة كانت أو ابنة - من ميراث زوجها أو أيها أو ابنها، ولا يجوز أن يمنع الطفل - ذكراً كان أو أنثى - من نصيبه من الميراث كما كان يحدث في الجاهلية، ولا يجوز لأحد أن يوصي بماله ليحرم الوارثين، فذلك يعتبر

إضراراً، والإضرار في الوصية من الكبائر: عن عكرمة عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: "الإضرار في الوصية من الكبائر".<sup>٤٥</sup>

ولكن قد يقول قائل: لِمَ كل هذا التشديد وللع والتحرير داخل وحدة النسب؟ ونقول: لم يذكر القرآن تعليلاً مباشراً لهذا التحريم، ولكن السياق يتضمن إشارات إلى أن هذه سنة دينية سابقة وثابتة، ولذلك فقد اكتفى أكثر المفسرين بذلك، ولم يتكلفوا تعليلاً لتحريم الزواج داخل دائرة النسب، باعتبار أن حرمة الأمهات والبنات كانت ثابتة من زمن آدم عليه السلام ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الأديان السماوية.<sup>٤٦</sup> ولكن من المفسرين من ذهب ليمس أسباباً للتحريم، كمحاولة الفخر الرازي، إذ ظن أن سبب التحريم يرجع إلى أن الوطء إذلال وإهانة.. وإذا كان الأمر كذلك وجب صون الأمهات عنه، لأن إنعام الأم على الولد أعظم وجوه الإنعام، والبنت بمنزلة جزء من الإنسان ويضع منه، قال عليه السلام: "فاطمة بضعة مني"، فيجب صونها عن هذا الإذلال".<sup>٤٧</sup> ولكن هذه حجة فيها نظر، إذ إن الوطء في ذاته ليس إذلالاً، بل إنه قد يرتفع في الرؤية الإسلامية إلى مستوى العبادة التي يؤجر من يؤديها بصورتها للشريعة. ولكن علة التحريم قد ترجع -- والله أعلم -- إلى أمور أخرى، منها: أن وطء الأم والأخت فيه تكميس لخطئة الخلق القائمة على فكرة البث والتكاثر الخارجي: ﴿وَبِثِّ مِنْهُمَا رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (النساء: ١). ومنها أن وطء هذه المحارم سيؤدي إلى طمس للمقامات داخل منظومة النسب، وفتح المجال للتنافس والاضطراع بين الآباء والأبناء حول مسائل الجنس والزيجات، فتحول الأسرة من حرم اجتماعي آمن إلى حلبة للصراع. ومنها - وهذا هو الأهم - أن تحريم نكاح المحارم هو أحد أهم الحدود الفاصلة بين نوع الإنسان وأنواع الحيوان الأخرى، وهو إيمان بالخروج من حالة الطبيعة إلى حالة الشريعة والمدنية، وهو عتق وتحرر من حالة الاتباع الثقافي للغرائز، إلى حالة الالتزام الطوعي بالقيم، ولذلك جاء التعقيب القرآني على آيات المحارم: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (النساء: ٢٦-٢٧).

٤٥ الرزقي، التفسير الكبير، ج ٩، ص ٢٣٣.

٤٦ للصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٧.

٤٧ للصدر نفسه، ص ٢٧.

لكل هذا فقد جاء التحريم القرآني قطعاً في هذا المجال، تأكيداً للسنة الدينية السابقة وتعميقاً لها. وهذا التحريم القاطع لزواج المحرم ترتب عليه تلقائياً التوجيه بالزواج من الأبعدين والغرباء، أي الذين يوجلون خارج دائرة النسب أو ما ورثها (وهو ما يعرف بزواج الإكسوغامي exogamy عند علماء الأجناس الغربيين). وهذا يعني أن نظام الزواج الإسلامي صار يحدد اتجاه التطور الاجتماعي الذي ينبغي على أفراد المجتمع - ذكوراً وإناثاً - أن يسيروا عليه، كما يعني أن المرأة قد صار لها مكان متميز في عملية الخروج من حالة التقوقع داخل الوحدة العرقية الطبيعية، إلى حالة تتلاقى فيها وحلات عرقية متنوعة يتركز وجودها على للصاهرة التي يمكن أن تتطور في اتجاه للوالة السياسية العسكرية أو التكتل الاقتصادي.

وقد يتضح هذا الأثر الانفتاحي للأسرة الإسلامية إذا نظرنا مرة أخرى في الشكل رقم (١) أعلاه؛ إذ نلاحظ أنه عندما توجب على مجموعة النسب أن تبحث - بنص القانون ويوازع الأخلاق - عن زوجات في المجموعات الخارجية، وأن تبحث كذلك عن أصهار، صار من اللازم أن تنشأ تبعاً لذلك علاقات تبادلية يتم عبرها خروج بعض النساء جزئياً من مجموعة النسب (الدائرة الصغرى والوسطى) ودخول بعض الرجال فيها (كما تشير إلى ذلك الدوائر المركبة في الشكل السابق).

وبالطبع فإن عملية الخروج والدخول هذه ليست عملية آلية؛ وإنما هي عملية اجتماعية ثقافية معقدة، تتم فيها عمليات عديدة من المساومة والمفاوضة والمبادلة بعد تقديرات "للربح والخسارة". على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن العلاقات التبادلية ستكون محصورة في مجال الزيجات؛ إذ من الطبيعي أن تمتد العمليات التبادلية إلى ما لا يحصر من مجالات نشاط الإنساني. نقول هذا لأن نموذجنا يشير بوضوح إلى أن وحدة النسب ستكون هي الإطار الابتدائي الذي يكسب فيه الفرد شيئاً من القدرات (المادية وغير المادية) التي تمكنه مستقبلاً من الانخراط في عمليات التبادل والتنافس والمساومة في المجتمع الإنساني الكبير. وبالطبع فإن رأس المال الابتدائي الذي يورثه الفرد من مجموعة النسب يتكون شيئاً فشيئاً فيتخرج من بناء الشخصية منذ الصغر، إلى الالتزام الخلقي والديني، وإلى الوسامة الشكلية وللهازة اللغوية، وللقدررة على التواصل مع الآخرين، وإلى الارتقاء العلمي، وإلى الثروة للمادية. فإذا خرج إلى المجتمع الكبير لم يخرج عاطلاً أو خالي الوفاض، وإنما يخرج بشيء من الميراث يستطيع عن طريقه أن يتنافس مع الآخرين، وأن يسألهم، وأن يكسب مزيداً من النافع والقدرات. والمتوقع في مثل هذه الحالات أن تقود عمليات التفاعل

الاجتماعي هذه إلى تكتلات وتشكيلات اجتماعية جديدة تثبت وتحفظ مكاسب أصحابها ومنافعهم، وهذه التشكيلات والتنظيمات الطوعية الجديدة والتنوع التي تملأ المساحة بين الفرد والدولة (والتي تسمى في المصطلح الحديث بتنظيمات المجتمع المدني) هي امتداد طبيعي لوحدة النسب، (التنظيم المدني التأسيسي) وليست خصماً عليه، أو خصماً له.

ولكن ينبغي أن نتذكر هنا أن وحدة النسب التي نجعلها مركزاً للنظام الاجتماعي الإسلامي ليست مجرد وحدة عرقية تتحدد فيها الحقوق والواجبات وفقاً للوضع الذي يولد فيه الإنسان، وإنما توجد فيها (علاوة على الحقوق والواجبات العرقية) حقوق وواجبات تعاقدية، أي يرتبها عقد يدخل فيه الإنسان (الزوج والزوجة مثلاً) بوعي وإرادة، كما توجد فيها حقوق وواجبات قيمية؛ أي يفرضها توجه قيمى مشترك يلزم به أفراد الوحدة عن وعي وإرادة.

فإذا كان الوضع الذي يولد فيه الإنسان يمثل قيداً على الإرادة والحرية، فإن الشرع الذي يؤمن به الإنسان يعلو على الوضع، فيكسب الإنسان بذلك مشروعية تعديل الوضع ليتواءم مع الشرع (الإصلاح)، أو الخروج على الوضع تماماً إذا خالف الشرع (الثورة)، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَن جَاهِلْتُمْ عَلَىٰ أَن تُشْرِكُوا بِي مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (لقمان: ١٥)، وكذلك الآية رقم ٨ من سورة العنكبوت.

فوحدة النسب - إذاً - ليست تنظيماً عرقياً خالصاً، لأن الانتماء العرقى ليست له قيمة مطلقة في داخلها؛ وليست تنظيماً أبوياً تسلطياً، لأن سلطان الأب فيها محكوم بالعقد ومنظومة القيم؛ وليست تنظيماً مغلقاً، إذ إن تحريم للنكاح في داخلها يفتح بها قسراً على الأعراق الأخرى. ويضاف إلى ذلك أن وحدة النسب تحتاج إلى مكان لتصبح بذلك تنظيماً اجتماعياً مكتملاً؛ على أسس أن المكان هو المجال التفاعلي الذي يتجسد فيه التنظيم الاجتماعي ويعبر فيه عن مضمونه القيمي. ولكن هذا أيضاً لا يعني أن الوطن، أي للوضع للكاناني الذي يتوطن فيه الإنسان، ستكون له قيمة مطلقة داخل الوحدة، أو سيكون معياراً للسلوك، أو محدداً للخير الاجتماعي العام. ولا ريب أن المكان الذي يولد فيه الإنسان يمكن أن يمثل قيداً على إرادته وحرية لما يتولد عنه من ارتباطات وولاعات، ولما يكسب فيه من منافع، ولكن كما رأينا آنفاً أن الشرع يعلو على الوضع العرقى، فهو كذلك يعلو على الوضع للكاناني والإقليمي.

فالتنظيم الإسلامي التأسيسي إذاً تنظيم يتضمن وحدة العرق ووحدة المكان، ولكن يتضمن

أيضاً البعد الثقافي/القيمي الذي يكون له الأثر الحاسم في تحديد الطريقة التي يتكيف بها الناس في وحلاتهم العرقية (طاعة بالمعروف، وإصلاحاً، أو تمرداً وثورة)، والطريقة التي يتكيف بها الناس مع بيئاتهم للكانية (إصلاحاً، وعمراناً، أو خروجاً وهجرة).

ولأن التنظيم الاجتماعي التأسيسي هو المجال العملي الظاهر للعيان، فلربما اتخذ علامة يُميز بها مجتمع عن آخر، بغض النظر عن منظومة الثقافة. وهذا ما سار عليه - على الرغم من عدم دقته - بعض علماء الاجتماع السياسي؛ إذ صاروا يميزون بين نوعين من المجتمعات: المجتمع الذي يتركز تنظيمياً على وحدة النسب (kinship structure) والمجتمع الذي يتركز تنظيمياً على المكان أو الإقليم (territorial structure). ولكن وفقاً لنموذجنا فإن النظام الاجتماعي الإسلامي يضمهما معاً (نسباً ومكاناً)، ويتجاوزهما. فالنظام الاجتماعي الإسلامي التأسيسي - مع اهتمامه الشديد بوحدة النسب - إلا أنه ليس تنظيمياً عرقياً عشائرياً؛ كما أنه ليس تنظيمياً إقليمياً قومياً خالصاً، بالرغم من اهتمامه بالحوار والإقليم، وإنما هو تنظيم هليفي يركز على التوجه القيمي المشترك الذي يضم خصوصيات عرقية وإقليمية متنوعة، ولكنه يتجاوزها لينفتح في الأمة والإنسانية، كما يتجاوزهما لينفتح جغرافياً في المدينة والإقليم وفي الكون الواسع.

وقد يعني هذا - بصورة مباشرة أو ضمنية - أن الثقافة (من قيم ورموز ومعارف ومعايير سلوكية) هي المكون وهي المحرك الأساسي للفعل الاجتماعي وللمؤسسات الاجتماعية، وفقاً لنموذجنا. ولكن السؤال الذي يثور هنا هو: كيف يستطيع التوجه القيمي المشترك أن يحدث تفاعلاً اجتماعياً؟

يعرف التفاعل الاجتماعي (social interaction) "بأنه علاقة متبادلة بين فردين أو أكثر، يتوقف سلوك أحدهما على سلوك الآخر إذا كانا فردين، أو يتوقف سلوك كل منهما على سلوك الآخرين، إذا كانوا أكثر من فردين".<sup>٤٨</sup> فكأنما عملية التفاعل الاجتماعي هي عملية اتصال تهدف إلى التأثير في الآخرين، إذ يؤدي الاتصال إلى وحدة في الأفكار، وتؤدي وحدة الفكر هي الأخرى إلى سلوك تعاوني، ويمكن للمرء (إذا كانت سبل الاتصال سليمة) الإحساس بالانتماء إلى الجماعة، وإدراك معاييرها ويعرف مكانه فيها.<sup>٤٩</sup>

٤٨ د. سعد جلال: علم النفس الاجتماعي، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، ١٩٨٤، ص ١١٩.

٤٩ للرجع نفسه، ص ١٢١.

فمن الممكن إذن - وفقاً لهذا التعريف - أن تكون القيم الثقافية محركاً اجتماعياً مهماً، هذا على ألا تنحصر الثقافة في نطاق القيم والمفاهيم المجردة، وإنما نصلها بالعملية التحويلية التي يتم عبرها نقل القيم والمعارف المجردة من الإطار النظري إلى واقع الحياة الاجتماعية. وهذه العملية التحويلية يعبر عنها في النموذج الذي نطرحه بمفهوم "التملن والإصلاح اللذين سبق أن قادنا إليهما التحليل المفاهيمي. فقد أدركنا هناك أن التملن هو الخضوع والدينونة - لا مجرد الإقامة بالمكان - ويكون بذلك نوعاً من الفعل الاجتماعي الذي يخضع صاحبه لمعايير معينة في السلوك بصورة قهرية أو طوعية غير مفروضة عليه من السلطة النظامية (الحكومة). وإذا أئتمنا النظر في هذا القول فيمكن أن نحمله إلى أربعة عناصر أساسية: للنس، واللكان، ومعايير السلوك، والسلطة الإلزامية. فإذا قلنا إن هذه المجموعة من النس قد "تملنت" فقد نقصد أنها قُهرت على الإقامة بهذا المكان، وأخضعت لمعايير خاصة في السلوك بفعل صاحب سلطان نافذ، ويكون صاحب السلطان هو الذي ملئت لللائق - كما يقال في اللغة - ومصرُّ الأمصار.<sup>٥٠</sup> أو نقصد أنها قد أقامت بهذا المكان بعد عملية تراخي على معايير معينة للسلوك، فصار خضوعها ليس لسلطة خارجية مفروضة، وإنما هو خضوع طوعي لمعايير السلوك التي قد يقال - عندئذٍ - إنها هي التي ملئت للنس، أي أنها صارت قواعد تأسيسية تقوم عليها التنظيمات الاجتماعية؛ وهذا هو الذي يدل عليه نموذجنا. فقد أراتنا النموذج من قبل في جزئه المفاهيمي أن للمدينة يمكن أن تكون أمّاً للنس، كما كانت مكة أمّاً لهم، يتفاعلون فيها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، كما أراتنا النموذج في جزئه المعياري أن أحكام القرآن هي أمهات الكتاب، وهن أمهات المجتمع. فصار من الواضح لدينا إذاً أن معايير السلوك التي يمثل الخضوع لها جوهر التملن هي معايير الشريعة، وهكذا يمكن أن نصير يسير إلى القول بأن التنظيم اللدني هو التنظيم الشرعي، وأن التنظيم الشرعي تنظيم مدني، فلا تتفاخ أو تتافر بين ما هو شرعي وما هو مدني.

على أنه ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن هذا التنظيم اللدني الذي تحدث عنه يسمح بالتعددية الاجتماعية وإن كان مرتكزاً على معايير الشريعة، ذلك لأن الشريعة ذاتها تسمح بالتنوع العرقي ويتعدد الشرائع. فإذا كان القرآن يأمرنا بأن تؤمن بالله وبما أنزل علينا وبما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وموسى وعيسى وسائر الرسل، وألا تفرق بينهم (آل عمران ٨٤)، وإذا كان "الأنبياء

أولاد علات" كما ورد في قول الرسول عليه السلام، يتسبون إلى رحم ذبينة واحدة، مع اختلاف في فروع الشرائع، فمن الطبعي إذا أن تُساكننا في الأرض الواحدة مجموعات أخرى من البشر، يستملون توجهاتهم القيمة من شرائع أخرى غير شريعتنا. وإذا قرر القرآن أن هناك نساء محصنات من غير للمسلمين، وأنه من الجائز أن تتعقد بيتا وبينهن زيجات، فذلك يعني أن التعددية المجتمعية ممكنة، ومأذون بها في المدينة الإسلامية.

ويمكن أن نقول إجمالاً إن النموذج يفصح عن إمكانية للتعددية الاجتماعية التي يمكن أن تبرز في أكثر من مستوى. فهناك تعددية على مستوى ذوي الأرحام، بحيث يكون الفرد عضواً في وحدة النسب الخاصة به أو عضواً في مجموعات الأرحام من جهة الأب، وعضواً في مجموعة الأرحام من جهة الأم، على تفاوت في الالتزام وتفاوت في الحقوق والواجبات. وهناك تعددية على مستوى المصاهرة، وهناك تعددية على مستوى للمدينة الإسلامية التي ستكون أمماً لعدد من الأعراق واللل.

### خاتمة

من الافتراضات الأساسية التي ارتكز عليها بحثنا هذا أن هناك - وراء مفاهيم القرآن الكريم وأحكامه الجزئية - نموذجاً للنظام الاجتماعي الإسلامي. فإذا استطعنا أن نحلل المفاهيم فإنه من الممكن أن نتعرف على موضوعات النظام، وأن نتعرف - من ثم - على طابعها (استعانة بأوصاف القرآن وبالبحث العلمي وبالتجربة الإنسانية). وسيكون في مقدورنا - عنئذٍ - أن نضع جملة من الافتراضات العامة عن العلاقات التي ترتبط بها تلك الموضوعات، ثم نصل تلك الافتراضات بالأحكام الجزئية التي وردت في القرآن في شأن تنظيم المجتمع. فإذا اتسقت الافتراضات مع الأحكام فإنه يكون قد توافر لدينا نموذج نظري، أي منظومة من المفاهيم والافتراضات والأحكام للعبارة ذات الاتساق للنطقي الداخلي. ويكون هلفنا من بعد ذلك أن نتخذ هذا النموذج أداة تحليلية وتركيبية نستطيع من خلالها أن نعيد تفسير الأحكام القرآنية المفردة وترتيبها بعد أن نخلصها من التفسيرات التاريخية للستمدة من واقع اجتماعي لم يعد قائماً، وأن نعيد من خلالها أيضاً تفسير الواقع الاجتماعي القائم وترتيبه بعد تحليل دقيق لأنماط السلوك فيه، وطرائق التفاعل بين أجزائه، لننتهي أخيراً إلى تركيب نظام اجتماعي معاصر.

فماذا فعلنا لكي يتحقق هذا؟ لقد قمنا بتحليل جملة من المفاهيم القرآنية الواردة في شأن

العلاقات الاجتماعية، فتوصلنا من خلال ذلك التحليل إلى اكتشاف النسق المنطقي الذي تنظم فيه كل تلك المفاهيم. وفي ضوء هذا النسق الناظم تمكنا من تحويل للمفاهيم المفردة إلى قضايا تتعلق بموضوعات النظام، كان نضيف إلى بعضها صفات محتملة أو نفيها عنها، أو تدعي أن تغييراً ما سيحدث في أحدها إذا وقع تغير في آخر. وقد كان من الممكن أن نكتفي بهذا النسق المكوّن من المفاهيم والقضايا، فهو يصلح أن يكون إطاراً تصورياً موحهاً يحدد لنا مجال البحث، ووحدات التحليل، ونوع المعلومات التي نبحث عنها، أي يحدد لنا منهجاً نسير عليه في البحث. وهذه في ذاتها فائدة جلية، لأنه لولا هذا الإطار التصوري لما عرفنا على أي منهج في البحث نسير.

على أننا لم نكتفِ بالنسق للمفاهيمي، وإنما قمنا برفعه ونسبته إلى الأحكام المعيارية التي وردت في القرآن الكريم في شأن العلاقات الاجتماعية وأنماط السلوك ومعاييرها. وقد فعلنا ذلك لأن الأحكام أثبت معنى وأفصح دلالة من النسق للمفاهيمي، فإذا اتسقت الأحكام معه فذلك شهادة له بالصدق. ولقد وجدنا أن الأحكام المعيارية لا تعارض في مجملها مع النسق المفاهيمي الذي استخرجناه. ليس ذلك فحسب، وإنما وجدنا أن الأحكام ذاتها تنظم في نسق منطقي داخلي يشير إلى الاتجاه الانفتاحي ذاته الذي يشير إليه نسق المفاهيم. وهذه أيضاً فائدة أخرى جلية، إذ لو أننا لم نكن نسير في ضوء النسق للمفاهيمي لما استطعنا أن نكشف النسق الذي تنظم وفقاً له الأحكام. ولقد لاحظنا من بعد أن النسق للمفاهيمي والمعيارية يتضافران لرسم صورة كلية للمجتمع الذي يراد لهذه الأحكام أن تطبق فيه؛ فحصلنا - نتيجة لذلك التضافر - على نموذج للنظام الاجتماعي الإسلامي.

وهنا هو محط أنظارنا؛ إذ إننا نريد على وجه التحديد أن نتوصل عبر نسق المفاهيم والأحكام (وهو النموذج النظري) إلى اكتشاف النموذج العملي، أي النمط الذي تترتب فيه موضوعات المجال الاجتماعي، لأنه ما لم نعرف على النموذج الاجتماعي العملي فسيصعب علينا أن نفهم الأحكام القانونية أو نقوم بإنفاذها.

هذا وينبغي ألا تكون محاولة الرجوع إلى نص القرآن لاستخراج للمفاهيم الأساسية التي يتركب منها النموذج محل استغراب؛ ذلك لأن القرآن - في نظرنا - هو النص المؤسس للمجتمع وللإنسان المسلم، وهو المرجعية المعيارية لهما. فإذا حاولنا أن نستخرج مفاهيم مستخرجة من نظام معرفي آخر، أو متولدة عن تطور تاريخي لمجتمعات أخرى، فإن ذلك



سيكون ضللاً منهجياً كبيراً، وسيتهي بنا إلى مآزق معرفية على المستوى النظري وإلى جهود عقيمة على للمستوى العملي.

ولقد بدأ الآن بعض الباحثين يدركون طرفاً من هذا المأزق التحليلي والمعرفي، ولكن بعد أن قضوا سنواتٍ طويلة من البحث معتمدين على مفاهيم "الإقطاع" و"الرأسمالية" و"البرجوازية"... إلخ التي أفرزها التطور التاريخي الأوروبي الوسيط، أو معتمدين على بعض مقولات الماركسية الكلاسيكية ومفاهيمها، مثل مفهوم "الرأسمالية الكمبرادورية"، والبرجوازية والطبقة العاملة ونحوها.<sup>٥١</sup>

لقد بدأوا يلاحظون أن ما يسمى "بالطبقات الحديثة" في المجتمعات العربية قد تولد في أحضان تشكيلات وعلاقات "ما قبل الرأسمالية"؛<sup>٥٢</sup> وأن هناك "سيولة طبقية"، إذ لا تزال فئات واسعة من السكان ذات أوضاع انتقالية، ولم يتحدد انتماءها الطبقي تحسّداً نهائياً؛<sup>٥٣</sup> وأن هناك العديد من القضايا والظواهر التي يصعب معالجتها بشكل مُرضٍ في إطار الرؤية الماركسية الكلاسيكية.<sup>٥٤</sup>

وبالطبع، فإن هذا الحالة من "السيولة الطبقية" للاستعبية على الوصول لمرحلة الفرز الطبقي النهائي "يمكن أن تفهم إذا رجعنا إلى النصّ للوئس لهذه المجتمعات، وحاكمناها إلى مرجعيتها للعبارية والفهمية، وذلك ما حاولنا القيام به في هذه الدراسة، فتوصلنا إلى أن تشكيلات وعلاقات ما قبل الخلافة والرأسمالية لا يمكن - ولا ينبغي - أن تقطع وتفصل بصورة نهائية عن التنظيمات والبنى الفوقية المستحدثة، أي أن نموذجنا لا يرفض بصورة مطلقة أن تكون لعائلات والعشائر والقبائل ضمن التشكيلات الحديثة للمشروعة، ولكن النموذج - من ناحية أخرى - لا يقبل هذه التشكيلات التقليدية على ما قد يعلق بها من تعالٍ عرقي، وانغلاق تنظيمي، وإنما يسعى لتفكيكها وإعادة بنائها حتى تتواءم مع المنظومة القيمية الإسلامية.

٥١ انظر مثلاً تصنيف الدكتور عمود عبد الفضيل لهذه القضية للتهجية ولعدم ملاحظة للنماذج المستعملة، وذلك في كتابه: التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية/جامعة الأمم المتحدة، ط١، ١٩٨٨، ص ١٩٢-١٩٦.

٥٢ للرجع نفسه، ص ١٩٢.

٥٣ للرجع نفسه، ١٩٣.

٥٤ للرجع نفسه، ص ١٩٣.

وقد أظهرت عملية التشكيك هذه أن بعض التراتيب الاجتماعية السائدة في المجتمعات الإسلامية التقليدية [قرشي، عربي، مسلم/امرأة، مولى، عبد/ذمي، كافر] لم تكن تجسيدا صادقا للنموذج الإسلامي، وإنما كانت إفرزا لبيئات اجتماعية معينة، وتطورات تاريخية خاصة بها. وقد حاول بعض الفقهاء - دون استحضار كافٍ لنموذج الإسلام الاجتماعي - أن يقيّدوا بعض أحكام القرآن التأسيسية العامة، وأن يحصروها في تلك التراتيب، مما ألبأنا إلى فحص نماذج الفقهاء، والقيام بعملية فرز وإقصاء للآراء التي تمت بلورتها في إطار النموذج العشائري،<sup>٥٥</sup> لنفسح المجال لعملية إعادة البناء، بعد أن تعود أحكام القرآن التأسيسية الكبرى، إلى عمومها وافتتاحها الإنساني.

ولكن هذا وحده لا يكفي، بل يثير أسئلة أخرى لا تتعلق بصديق قضايا النموذج، أو بتساقها للمنطقي الداخلي، وإنما تتعلق بالتشكيل التاريخي لها، كأن يقال: هل ثبت تاريخياً أن النموذج الإسلامي قد فكك البنية العشائرية القبلية وأعاد تركيبها وفق نسق قيمي جديد، كما ندعي؟ أم أن الذي حدث تاريخياً هو أن البنية القبلية قد صارت "إطار عمل جاهز" لحركة النبي ﷺ. كما يتّبع ذلك بعض الباحثين - وأنّ للدين الإسلامية قد نهضت على علاقات القرابة والنظام القبلي، ولم تتطور فيها علاقات اجتماعية أو سع ونظم مدنية"<sup>٥٦</sup>

إن النموذج لا يقطع بشيء في هذا، ولكنه يدعونا إلحاح لإجراء أبحاث اجتماعية وتاريخية متعمقة عن طبيعة الدين الإسلامية وتطوراتها،<sup>٥٧</sup> كما يلفت أنظارنا إلى أبحاث الأنثروبولوجيا، ووظيفة الرموز الثقافية، واللغة والتدين الشعبي، والتنظيمات الدينية (الطرق الصوفية والطوائف ونحوها). ولن يكون الغرض من هذه الأبحاث مجرد تدعيم النموذج، وإثبات صديق قضايها، وافترضاها، وإنما الغرض منها أن نضم معطيات الواقع والتجربة والبحث العلمي إلى مقولات النموذج، فتمكن بذلك من الجمع بين القرآن والوجود،

<sup>٥٥</sup> تمثل الدراسة التي بين أيدينا جزءاً من عمل أوسع وأشمل، ناقشنا فيه بتفصيل أوفى تلك الآراء والنماذج التي تعر عنها، وسيصدر ذلك قريباً في كتاب بإذن الله تعالى.

<sup>٥٦</sup> فطر هذا ونحوه في د. هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، نقله إلى العربية عمود شريح، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٢، ص ٧٠-٧١.

<sup>٥٧</sup> تمحصرنا في هذا المقام الدراسة الرائدة التي قام بها الأستاذ هشام جعيط في كتابه: الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣).

وتمكن من إعادة القراءة لأي منهما في حضور الآخر.

على أن النموذج لا يدعونا فحسب إلى تفكيك نماذج الفقهاء، أو التشكيلات التاريخية للنموذج الإسلامي وفحصها؛ وإنما يدعونا كذلك إلى تفكيك النماذج الفاعلة في مجتمعاتنا الراهنة وفحصها، وخاصة النماذج العشائرية العابرة للتاريخ، ونماذج الخدائفة وما بعد الرأسمالية العابرة للمجتمع، وذلك لنرى كيف يمكن للنموذج الإسلامي أن يتفاعل معهما. وهذا قد يعني - من الناحية العملية - أن نجعل التبروين، وأئمة المساجد، والقضاة الشرعيين والدينين، وللشرعيين والإعلاميين، والفنانين، من العينات الأساسية التي نبدأ بفحص نماذجها وتفكيكها. فإذا عرفنا مثلاً النموذج الاجتماعي الذي يحمله القاضي الشرعي وهو يفصل في نزاعات الأسرة (من طلاق، ونفقة، وحضانة، وولاية، وميراث، ونحوه)، وعرفنا النموذج الذي يعبر عنه الكتاب المدرسي الذي يُلقنه الأطفال، والنموذج الذي يشه للنجاح والتفاز، فإننا نستطيع أن نعرف - من ثم - ما إذا كانت مثل هذه المؤسسات تعبر عن نموذج واحد هو النموذج الإسلامي، أو تعبر عن نماذج أخرى، ويمكننا إذاً - وهذا هو الأهم - أن نحدد اتجاه الانحراف المؤسسي عن النموذج الإسلامي، وأن نقترح كيفية الإصلاح والتحليل.

# صدر حديثاً

## الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مكتابه مناجاة الشيخ الإسلاميين



تفتيت ودراسة  
محمّد الطاهر الميساوي

ابن عاشور في كتابه مناجاة الشيعة الإسلامية

محمّد الطاهر الميساوي

### هذا الكتاب

ألا به الأسطر في أسر السليم  
المرض الإسلامي من حرف هالة  
حلقه ومعه إلى ربيع يربح فحق حواء  
هذا السليم على حلال كائنات، ولكن طاعة  
علاية في مورك حواء همهم ولكن طاعة  
الأسرة من عرفهم هذا السليم  
سمر الكافر بها طاعة

ليس ابن عاشور سراً عالياً في  
عجبة الفلك الإسلامي، بل إن اسمه  
وجهاه قد تربطاً أرباباً وبقاً بأصالة من  
أسم مرسات هذه الفلك لوزر من أسرار  
ومزاجه في الصف الأول من القرن العشرين، تلك هي  
جامعة البرقية. وهو بدون ذلك أمر الصلابة الذين  
عزهم التاريخ المبدع هذه المؤسسة العربية

قسم الإنتاج العلمي

# التغيير السياسي بين الأسئلة الغائبة والواقع الراهن

محمد بن نصر

## تقديم

فكرة التغيير والسعي إلى ما هو أفضل من الأمور للهمة في حياة الأفراد وحياة الشعوب، وفي قيام الحضارات واستمرارها. وقد رَدَّ أحد المفكرين الغربيين على الرأي القائل بالانهيار المحتمل للحضارة الغربية بأنه من غير الممكن أن تسقط هذه الحضارة في المستقبل القريب لسبب بسيط، هو أنها حضارة لا تعرف التقليد، وأن أهلها يحسنون فنَّ النقد الذاتي والوقوف بحماسة عند عوامل التفكك والانحلال، مشيراً بذلك إلى المنطق الداخلي الذي يحكم حركيتها الحضارية. والتقليد أساساً حالة معرفة متوقفة عن النمو، أصحابها وهم الاكتمال فانغلق أصحابها على ذواتهم. والتأمل في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الموضوع يجد فيها دعوة صريحة ضد الركون والاطمئنان إلى الأمر الواقع. ولا يمكن لأمة أن تصاب بشيء أخطر من فقدان الأمل في تحقيق الأفضل بالرغم من فشل المحاولات المتكررة، وضخامة التضحيات. ولهذا صدق من قال: ليس الفشل أن يسقط الإنسان ولكن الفشل أن يقف حيث سقط.

راودني هذه الخواطر وأنا أستمع إلى صديق كان يتحدثني عن الحالة التي أصبح عليها الطلبة الذين يُدرّسهم في المعاهد الثانوية وفي الجامعة. قال: عندما كنت طالباً كان الفصل الذي أدرس فيه عبارة عن خريطة سياسية تعكس كل التيارات الفكرية والإيديولوجية الموجودة في البلاد، وكان بذلك منيراً لحوارات ساخنة وجدل لا ينتهي. وكنت متلماً من هذا الأمر أشد التلماً لأنني كنت أرى فيه جذباً فكرياً وتضخماً أيديولوجياً خطيراً على المستقبل العلمي في بلادي، لكنني صرت اليوم أكثر

---

\* دكتوراه في الفلسفة من جامعة ننتار بباريس ١٩٩٣، أستاذ مساعد بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، مدير تحرير مجلة التجديد.

تذمراً، بل أكثر خوفاً على مستقبل الطلبة الذين أدرّسهم. فقد أصبح الفصل عبارة عن مسحة ملساء تعكس سيولة قاتلة معبرة عن شعور بالإحباط أحال المكان إلى مقبرة يسكنها الأحياء. ثم قال: إن هذا الوضع جعلني أعيد النظر في تقديراتي الأولى، فقد كان زملائي في الفصل على الرغم من "الضحالة العلمية" التي كنت ألحظها فيهم كلهم على اختلاف انتماءاتهم الإيديولوجية مؤمنين بضرورة التغيير، ويعملون من أجل وضع أفضل لبلادهم وأمتهم. أما الآن فقد أصبح اللامعنى هو القدر المشترك بين الطلبة، ونتج عن حضور اللامعنى غيابُ الهدف وبالتالي غيابُ الفعل.

ودّعني صديقي وتركني أتأمل ما قاله وأتساءل عن العوامل التي أدت إلى هذه الحالة من الإحباط وفقدان الفعالية. ما الذي جعل حركة الإصلاح تراوح مكانها منذ أن كتب عمر طالب عام ١٦٥٢، منبهاً الدولة العثمانية إلى تنامي النفوذ الأوروبي قائلًا: "الآن أصبح الأوروبيون يعرفون العالم كله، فيرسلون مراكبهم إلى كل الجهات ففصل المرافئ المهمة من العالم، وقبلًا كان تجار الهند والسند معتادين على الهجيء إلى السويس وكانت بضائعهم توزع على أيدي المسلمين إلى العالم أجمع. أما الآن فهذه البضائع تُنقل على مراكب برتغالية وهولندية وإنكليزية إلى فرنجستان، وتُنشر في العالم أجمع انطلاقاً من هناك، أما ما ليسوا بحاجة إليه فإنهم يأتون به إلى إستانبول وغيرها من أراضى الإسلام ويبيعونه بخمسة أضعاف سعره الفعلي فيكسبون بذلك المال الوفير. لهذا السبب أصبح الذهب والفضة نادرين في بلاد الإسلام. يجب على الدولة العثمانية أن تسيطر على الشواطئ وعلى التجارة المارة من هناك، وإلا فإنه لن يمر وقت طويل وسيطر الأوروبيون على بلاد الإسلام".<sup>١</sup> حقاً إنه نص مثير، يعبر عن بصيرة نافذة، ويبيّن أن علم المستقبلات ليس فقط استقراءً للأرقام والإحصائيات واستنباطاً لقوانين عامة، ولكنه أيضاً إدراك واكتناه لعنق التحولات التي ما زالت في بداياتها.

تعددت مجالات الإصلاح وتنوعت منطلقاتها الإيديولوجية والفكرية، ولكنها اشتركت جميعها في النتائج الهزيلة التي حققتها، وذلك قياساً إلى الأهداف والشعارات التي رفعتها. فقد اصطلمت جميعاً بجدار الدولة الوطنية الحديثة فتلاشى بعضها واندمج

١ هذا النص أورده خالد زيادة: اكتشاف القلم الأوروبي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١، ص ٣١-٣٢.

بعضها الآخر فيها، والحالات الاستثنائية التي خالفت هذه القاعدة يمكن تفسيرها إما بسبب قوة البنى الاجتماعية التقليدية أو بسبب ضعف بنية الدولة نفسها.<sup>٢</sup> هذه الملاحظة دفعتنا إلى التساؤل عن عوامل قوة هذه الدولة. وقد انطلقنا في معالجة هذه القضية من مناقشة الفرضية الآتية:

إن عدم وعي المفكرين المصلحين بالظروف التي نشأت فيها الدولة في الغرب جعلهم يراهنون على الرسالة الإصلاحية للدولة الوطنية الناشئة، وعدم وعي المفكرين الإسلاميين تحديداً بظروف نشأة الدولة الوطنية الحديثة وعوامل قوتها جعلهم يدخلون في مغامرات سياسية فاشلة. بل إن وعيهم بالتجربة الإيرانية وعي يغلب عليه منطق المحاكاة الساذجة أو منطق القطعية النافية، فلا نجد في الأدبيات الإسلامية السياسية فهماً عميقاً لتحول شعار الدولة الإسلامية "من شعار ثورة إلى إيديولوجية دولة".

وسنبداً في تحليل هذه الفرضية ومناقشتها بالتوقف عند أهمية "دولة التنظيمات" العثمانية بوصفها التشكيل الأول للدولة الحديثة في العالم الإسلامي، فقد ساد نوع من الاعتقاد القوي مصدره الملاحظة المباشرة، ومفاده أن التفوق الغربي يعكس بالدرجة الأولى تفوقاً عسكرياً، وبالتالي فالتحدي يكمن في بناء جيوش على النمط الأوروبي، وكما قال خير الدين التونسي: "إن الممالك التي لا تتسج على منوال مجاورها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتب العسكرية توشك أن تكون غنيمة لهم ولو بعد حين".<sup>٣</sup> ثم انتهي بالتوقف عند التصور الاختزالي لمفهوم الدولة في الأدبيات الإسلامية المعاصرة وأثر ذلك في عملية التغير.

٢ قد يعترض معترض فيقول كيف إذا نفّس نجاح الثورة الإيرانية في إسقاط نظام الشاه؟ لا نعتقد أن الفرق بين الذين شاركوا في الثورة الإيرانية وبين غورهم ممن خاضوا تجارب تغييرية يكمن بالضرورة في قوة إيمانهم بقضيتهم واستعدادهم النفسي (الجهادي) في الدفاع عنها، ولكنه يعدّ أساساً في القناعة الاجتماعية القوية التي كانوا يستلنون إليها والمتعلقة في اللوسات التقليدية التي حافظت على استقلالها المادي - نسبياً - والسياسي تجاه الدولة. وقد يعترض معترض آخر فيقول: لقد استطاع الإسلاميون أن ينفذوا إلى السلطة في السودان، وهذا الأمر يمكن أيضاً تفسيره بأن الإسلاميين كانوا يشكلون الجزء الأكبر من كوادر دولة ما زالت قيد التشكل.

٣ من زيادة: خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ١٥٢.

## الدولة في الفكر الإصلاحى

فرّق العلماء المسلمون بين البحث في شرعية السلطة<sup>٤</sup> والبحث في أجهزة الدولة، فوضعوا المسألة الأولى في المباحث الكلامية والعقائدية، مثل السؤال عن الضرورة الشرعية والضرورة الاجتماعية للسلطة، أو السؤال حول اختيار الإمام أو تعيينه، كما عبرت عن

٤ لعلّه من المفيد أن نوضح أن مفهوم شرعية السلطة شهد تحولات أساسية يمكن أن نلمسها من خلال الأثر الذي تركه لنا ثلاثة من كبار العلماء الذين عرفتهم الأمة الإسلامية، وهم أبو الحسن الماوردي، وأبو حامد الغزالي، وابن تيمية. الأول كان قد عايش الغلبة شبه الكاملة للبويهيين مع التنبيه إلى عدم المبالغة في هذا الشأن، ويكفي أن نتأمل في النص الآتي لنفهم العلاقة التي كانت سائدة بين الخليفة العباسي الطائع وكبير البويهيين، عضد الدولة فناخسرو.

ذكر أبو الفرج ابن الجوزي في أخبار العام ٣٦٩هـ الخیر الأئمة: "سأل عضد الدولة الطائع في مودره الثاني إلى الحضرة (عاصمة الخلافة) أن يزيد في لقبه تاج لليلة، ويجدد عليه الخلع، ويلبسه تاج والحي الرصعة بالجواهر، فأجابته إلى ذلك، وجلس الطائع على سرور الخلافة في صدر صفح السلام، وحوله من حمله الخوفاً نحو مرة بالمنطق والسيف والفرية، وبين يديه مصحف عثمان، وعليه ستارة بثنها عضد الدولة، وسأل أن يكون حجاباً للطائع حتى لا تقع عليه عين أحد من الجند قبله. ودخل الأتراك والديلم ولم يكن مع أحد منهم حديد، ووقف الأشراف أصحاب المراتب من الجانبين. فلما وصل عضد الدولة أودع به الطائع، فأذن، فدخل وأمر برفع الستارة، فقبل لعضد الدولة: قد وقع طرفه عليك، فقبل الأرض ولم يقبلها أحد من معه، تسليماً للربة في تقبيل الأرض، فارتاع يزيد من بين القواد لما شاهده، وقال بالفارسية: ما هنا أيها الملك، أهذا هو الله عز وجل؟ فالتفت إلى أبي القاسم عبد العزيز بن يوسف وقال له فهمه وقل هنا خليفته في الأرض، ثم استمر عشي ويقبل الأرض تسع مرات والتفت الطائع إلى خالص الخادم وقال له: استندنه فصعد عضد الدولة وقبل الأرض فغصين. فقال له الطائع: أدن إليّ، أدن إليّ، فبنا وأكب وقبّل رجله ونشّ الطائم بينه عليه. وكان بين يديه سريره مما يلي الجانب الأيمن للكرسي، ولم يجلس فقال له ثانياً: اجلس، فأولاً ولم يجلس، فقال له أقسمت عليك لتجلسن قبيل الكرسي وجلس... ثم قال الطائع: قد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله إليّ من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتديرها في جميع جهاتها، سوى خاصتي وأسبابي وما وراء بابي، فقول ذلك مستخيراً الله تعالى فقال له عضد الدولة: يعني الله عز وجل على طاعة مولانا وخدمته". المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق كرنكر، حيدر آباد للذكر: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-١٣٥٨هـ، ج٧، ص ٩٨-٩٩.

تعمدنا ذكر هذا النص بأكمله لأن بعض المورخين يكتبون بذكر الفقرة الأخيرة ليبينوا ارتهان الخلافة عند الأمراء البويهيين، ولكن كما نلاحظ لم تكن علاقة الخليفة بعضد الدولة علاقة تبعية كلية. إن معاشة أبي الحسن الماوردي لهذا الوضع الذي كانت عليه مؤسسة الخلافة جعلته إذاً واعياً بالتحولات التي حصلت فيها، لذلك تراه يتصدى لخطر الاستقلالية الكاملة للسلطة عن الشرع، فأعاد إلى الأذهان مشروعية الخلافة، وقال بضرورتها لضمان الأمن ولتتكافئ الناس عن المظالم، فانتشار الأمن وسيادة العدل مطلوبان شرعاً. ولذلك حافظ الماوردي على الحد الأدنى من وظائف الخليفة التي تخصها في حماية الدين والدفاع عن قيم الإسلام وحماية دار الإسلام والأمر بالجهاد وإقامة الصلاة والرقابة على الأموال.

أما أبو حامد الغزالي فقد عاصر صعود السلاجقة الأتراك وتفوقهم للتزبد، فرأى أن الأمن والسلام ضروريان، فهما شرطاً لسعادة البشر وخلصهم. فالسلطة عنده لا تعرف بطبيعتها وأصلها، ولكن بالوظيفة التي تؤديها. ووظيفة السلطة هي حماية الدين، وحماية الدين مؤسسة على حماية النظام العام. وعليه فالطاعة تكون لمن يبيد الشر، وكان بذلك أول من فرق بين مفهوم الضروري ومفهوم الشرعي، وفرق بين الطاعة الشرعية والطاعة الضرورية.

وأما ابن تيمية فقد عاصر الحروب الصليبية والغزو المغولي. ولئن رأى في الأمن ضرورة، فقد أوجب أن يكون هذا الأمن موافقاً للشرع ولا يكون غطاءً ومطية لإدخال قوانين تتنافى مع الشرع، فأصبحت مهمة العالم عنده تتمثل في تحويل الضروري إلى شرعي.



ذلك للناظرات الشيعية السنية. أما أجهزة الدولة وما يتعلق بها من وظائف ومهام فقد جعلوها من اختصاص الفقهاء، وإن كان نصيب كتاب السلاطين أو كتاب الدواوين منها هو الأوفر.<sup>٥</sup> والجدير بالذكر أن القاضي أبا الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ) كان من الأوائل الذين حاولوا تجاوز هذا التفتيت للمسألة السياسية فجمع في أبحاثه بين الجانب النظري (مشروعية السلطة) والجانب العملي (أجهزة الدولة)، ولعل ذلك يعود لجمعه عملياً بين صفة الفقيه وصفة السياسي (تولّى منصب قاضي القضاة لمدة طويلة من الزمن). ثم جاء ابن خلدون فردّ السلطة السياسية إلى أصولها الاجتماعية، فأبرز عوامل النشأة والنمو وعوامل الانهيار والسقوط التي تتحكم فيها.

ويمكن أن نقول بإجمال إن الفقهاء ظلوا مشلودين إلى مثال الخلافة الراشدة، متعلقين بالنماذج التي أفرزتها تلك التجربة، فاستحووا منها أصولاً لاختيار الحاكم عكست مختلف الحالات التي عرفها المسلمون في تلك المرحلة. وبقدر ما بشرت هذه الحالات بنوع جديد من أساليب الحكم لم تعرفها الإنسانية سابقاً زهدت للمسلمين في العودة إلى القرآن الكريم لاستخلاص نماذج إسلامية تتجاوز الظروف التي أحاطت بها. بل إن تعلقهم بالثال الراشدي جعلهم يضعون الواقع الإسلامي الذي أصبح أكثر تعقيداً في الموقف "الطائري" أو "المؤقت والمرفوض"، فلم يحاولوا فهم الآليات التي حكمت حركته، وتركوا الأمر لكتاب الدواوين الذين اهتموا بعرفة القوانين التي نظّمت استمرار السلطة وبقاها. وكانت المفارقة الصارخة هي أنهم عندما تعرفوا على التجربة الغريبة فوجئوا بأن الحلقة الأقوى في المشروع الغريب - حسب ما كانوا يتصورون - كانت هي الحلقة الأضعف في تفكيرهم النظري واهتمامهم العملي. فظهرت لهم مؤسسة الدولة الحديثة وكأنها مفتاح التمدن والتحضّر، فربطوا بشكل آلي بين قوة الدولة ونهضة المجتمع.

كان رفاعة الطهطاوي (ت ١٨٨٣م) من بين الأوائل من علماء المسلمين الذين كتبوا في السياسة في العصر الحديث، وكان لمعايشته للتجربة السياسية الغريبة وإطلاعه

٥ في تطور تاريخي ومرتّب استطاعت الدولة أن تسليخ عن عصبيتها القبلية وترسي تقاليد جديدة تخلصت في اعتمادها المباشر على العسكر المالك للمستوردين. يشتركون هؤلاء مع الدولة في انسلاخهم عن انتماءاتهم القبلية وتوطيد انتمائهم للدولة. واستطاعت مؤسسة الخلافة أن تستخلصهم في صراعها مع العناصر التي كونت عصبيتها القبلية، إلا أن هؤلاء الجنود تحوّلوا بدورهم إلى وحدة بيروقراطية استطاعت أن تسيطر وتوجه مؤسسة الخلافة دون أن يتعرضوا للحلقة رمز مؤسسة الخلافة بل حافظوا عليه وعظموه تغطية لاستمرارهم بالسلطة.

المباشر على الكتابات الغربية التأسيسية مثل كتاب: *روح الشرائع* (L'esprit des lois: 1748) لمونتسكيو Montesquieu والعقد الاجتماعي (Du Contrat social 1762) لروسو Rousseau الأثر البالغ في تصوره لرسالة الدولة وأهميتها. يقول الشيخ رفاع الطهطاوي: "وقرأت في الحقوق الطبيعية مع معلّمها كتاب برلماكي (Principes du Droit de la nature et de gens: 1820) وترجمته وفهمته فهماً جيداً". وقرأت مع مسيو شواليه جزءاً من كتاب يسمّى *روح الشرائع* مؤلفه شهير بين الفرنسيين ويُقال له مونتسكيو، وهو كتاب أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ومبني على التحسين والتقبيح العقلين. وقرأت أيضاً في هذا المعنى كتاباً يسمّى *عقد التآسي* والاجتماع الإنساني مؤلفه يقال له روسو (Du contrat social, Geneve: 1762). لقد اكتشف الشيخ الطهطاوي فناً جديداً لم يعهده من قبل أو على الأقل لم يعهد الطريقة التي استخدمت فيه، ولذلك تراه يعلق فيقول: "هذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقلين يجعله الإفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شريعة".<sup>٦</sup> وتعبيراً عن إعجابه بهذه التجربة رفض أن يستلخم مصطلح السياسة لأنه في نظره لا يعبر بالفعل عن هذه النقلة النوعية في الفكر السياسي الإنساني واستعمل بدلاً عنه مصطلح "البوليّقا".

تقوم الدولة في نظر الطهطاوي على "دعامتين أساسيتين: القوة الحاكمة والقوة المحكومة"، الأولى تضمن الاستقرار وانتظام العلاقات الاجتماعية "جالبة للمصالح ودارية للمفاسد"،<sup>٧</sup> والثانية القوة المحكومة، وهي كما يقول: "القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وآخره". والضامن لذلك هو الميثاق الدستوري، ولكن كيف نشأ ذلك الميثاق وكيف أصبح ضابطاً ومسيراً لعلاقة الحاكم بالمحكوم؟ كيف توصلت هذه العقول كما يقول إلى الحكم "بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الأقاليم وراحة العباد (...)" وانتقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع من يشكو ظملاً أبداً؟<sup>٨</sup> كان الشيخ شديد الانبهار فاكفني بالإعجاب

٦ رفاع الطهطاوي: *تخليص الأبريز في معرفة أحوال باريز*، القاهرة: طبعة القاهرة، ١٩٧٤، ص ٣٣٦.

٧ المرجع نفسه، ص ٢٢٩.

٨ يذكر هنا بجزء قاطع بالرغم من أنه خصّص الفصل الخامس من كتابه لتبيان ما حصل للوزراء الذين وضعوا خطوط أيديهم على الأوامر السلطانية والتي كانت السبب في زوال مملكة الملك لويس الأول.

وانصرف عن الأسئلة المتعلقة بالنشأة والنمو. ولاشك أن الشيخ الطهطاوي كان يريد أن ينقل هذه المعاني كما شاهدها متعينة في أنماط من السلوك إلى أبناء أمته ليُسهم في تحريرهم من الاستبداد الذي اعتراه المفكرون الغريون الذين قرأ لهم وعنهم سبب تخلف الشرق. وبالرغم من أنه يشير إلى أهمية مبدأ الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية متأثراً في ذلك بأراء مونتسكيو حيث ترجم الميثاق الدستوري الفرنسي وخصص الفصل الثالث من المقالة الثالثة في تدبير "الدولة الفرنسية"، فإن السؤال يظل قائماً وهو: ما العوامل التاريخية والتطورات الاجتماعية التي جعلت هذا التفرق ممكناً؟

إذا عدنا إلى كتاب خير الدين التونسي (ت ١٨٨٩م) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك نجد فيه أيضاً تأكيداً لعللة التنظيمات السياسية الغربية للمؤسسة - كما يقول - على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة، وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة بلدانهم.<sup>٩</sup> فكيف أصبح هذا الأمر طبيعة في بلدانهم على فرض أن ذلك صحيح؟ لم ير خير الدين هذا السؤال، وإنما طالب للمسلمين بالانقياس من هذه الأنظمة التي ليست في النهاية - كما كان يرى - إلا ترجمة عملية للمبادئ الإسلامية التي تحلى عنها المسلمون، فكان ذلك من أسباب الوهن والضعف. ثم ما الظروف التي جعلت المسلمين يتخلون عن التمسك بهذه المبادئ؟ وما الظروف التي تجعلهم يقتبسون تطبيقاتها الغربية فيتحجروا قوانين تضبط مجال الحقوق المدنية التي اعتبرها دعامة الدولة الحديثة؟ إن حجر الزاوية في هذه الحقوق المدنية هي الحرية الشخصية التي فهمها خير الدين على أنها إطلاق الإنسان في كسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله. تلك هي القلعة الضرورية للحرية السياسية التي تقتضي تدخل الرعايا في السياسة والتباحث فيما هو أصلح للمملكة. فالأمر الوحيد الذي شغل خير الدين هو كيفية إقناع العلماء والحكام بأهمية هذا للبداء السياسية، وفي ذلك يقول: "وأهم تلك الفوائد عندي، التي هي في هذا التأليف منافع قصدي، نذكر العلماء الأعلام، مما يعينهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيام، وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام، ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية. وذلك ما تتأكد معرفته من أحوال الأمم الأخرى خصوصاً من لهم بنا مزيد اختلاط وشديد علاقه وارتباط".<sup>١٠</sup>

٩ مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق النصف الشنوني، ١٩٧٢، ص ٩٨.

١٠ معن زيادة: مرجع سابق، ص ٤٩.

كان خير الدين التونسي عميق الإدراك للنقلة النوعية التي أحدثتها الحضارة الغربية في الاجتماع الإنساني وأن هذه الحضارة سوف لن يقف تأثيرها في البيئة التي انطلقت منها، وإنما سيمتد نفوذها في بقية أنحاء العالم تبشيراً ودعوة لعالمية رسالتها وتحقيقاً لذلك غلبة وقولية وعولمة. "إن التمدّن الأوروبي تدفق سيله في الأرض فلم يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المحاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حنوا حنوه وجرروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق".<sup>١١</sup> وهكذا فهو يرى أنه ليس هناك من حل إلا الانخراط الكلي في هذا السيل الجارف. هل ذلك ممكن؟ ما نتائج مثل هذا الانخراط؟ مسائل بقيت معلقة!

قسم ابن أبي الضياف في كتابه إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان<sup>١٢</sup> (ت ١٨٧٤م) الملك إلى أصناف ثلاثة: الملك للطلق، والملك الجمهوري، والملك المقيد بالقانون، ويرفض ابن أبي الضياف النمط الأول ويعترض في الوقت ذاته على القول بالخروج عن السلطان لأن في منازعته استبدال الخوف بالأمن وإراقة الدماء والفساد في الأرض، وذلك أعظم من الصبر على جور الجائر. أما الملك الجمهوري فيستحسنه ولكنه يقول: "إن قواعد الملة الإسلامية لا تقتضي هذا الصنف الجمهوري لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعاً".<sup>١٣</sup> وهو في النهاية يختار الملك المقيد بقانون والذي يرى فيه النهج الحاصل للخير والنفع الذي كان حاصلاً في صدر الإسلام، مستنداً في ذلك إلى رأي ابن خلدون القائل بأن "الممالك لا تكون على نهج واستقامة إلا إذا كانت الدولة طالبة ومطلوبة".<sup>١٤</sup> وفي رأي ابن أبي الضياف أن النظام النيابي الذي انتهجته أوروبا هو النظام الأوفق لحماية حقوق الأفراد والحكام على حد سواء. ولا نجد أيضاً عند ابن أبي الضياف تساؤلاً حول القاعدة الاجتماعية التي تسمح بمجلس النواب أن يكون فعلاً كما تصوّره لا أن يكون فقط في خلمة الحكام؟<sup>١٥</sup>

١١ خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس: مطبعة الدولة الحاضرة، (د. ت)، ص ٥٠.

١٢ أحمد ابن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس: طبعة تونس، ١٩٦٣.

١٣ ابن أبي الضياف، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢.

١٤ ابن أبي الضياف، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٧-٦٨.

١٥ نجد عند الأفغاني وعياً متقدماً بهشاشة النظم السياسية التي لا تكون نتيجة لمطلب اجتماعي حيث يقول: "إن القوة النيابية لأمة لا تكون لها قيمة إلا إذا نبعت من نفس الأمة، وإن مجلساً نيابياً يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة له فهو مجلس موهوم متوقف على إرادة من أحدثه، فالعقول والنفس أولاً والحكومة ثانياً".

وقد أدى هذا التصور السياسي لطبيعة نظام الحكم عند ابن أبي ضياف إلى توسيع مفهوم السياسة الشرعية، وإفراز نمط جديد يدور بين العقل والشرع، تسربت من خلاله مجموعة من المفاهيم لم يعهدها القاموس السياسي الإسلامي مثل مفهوم السيادة الوطنية، والمواطنة، والولاء للوطن... إلخ.

من جهته يذهب محمد عبده إلى "أن الشرع الإسلامي لم يجرى بيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام، ولا طريقة معرفة الشورى عليهم، كما لم يمتنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبيلوغ المراد، فالشورى واجب شرعي وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين، فاختيار الطرائق باق على الأصل من الإباحة والجواز كما هو قلعة في كل ما لم يرد فيه نص بنفيه أو إثباته. وعليه فقد ندب أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر الأمم التي أخذت هذا الواجب عنا وأنشأت له نظاماً مخصوصاً متى رأينا في الموافقة نفعاً ووجدنا من فائدة تعود على الأمة والدين، وإلا اخترنا من الكيفيات والمهيات ما يناسب مصالحنا وبثب بيننا قواعد العدل وأركانها، بل وجب علينا إذا رأينا شكلاً من أشكال العدل أن نتخذنه ولا نعدل عنه إلى غيره"<sup>١٦</sup> إن الهم الأساسي للإمام محمد عبده هو إعطاء مشروعية للاقتباس من الآخر، ويصاحب هذا الهم تسليم بصلاحية الكيفيات التي استحدثتها الأمم الأخرى، ولكن غاب عنه بشكل كامل التساؤل حول شروط وجودها، أو بالأحرى شروط تحققها في الغرب وحول إمكانية تحقيقها في المجتمع الإسلامي. واختزل الأمر في الفرد الحاكم حيث قال الإمام بوضوح كامل: "لو رزق الله للمسلمين حاكماً يوفي دينه ويأخذهم بأحكامه لرأيتهم قد نهضوا والقرآن الكريم في إحدى اليدين، وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم وهذا للنياهم وساروا يرحمون الأوروبيين فيزحمونهم"<sup>١٧</sup>. إنها نظرة في غاية التفاؤل والبراعة، ولكنها براءة مُستغرقة في حلم ناعم، مُختصرة للمسافات، وقافزة فوق الوقائع والأحداث.

هكذا نرى أن ثنائية العدل والاستبداد (العدل الغربي والاستبداد الشرقي) قد حكمت

١٦ نقلاً عن محمد عمارة، مقدمة كتاب علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢، ص ٣٢-٣٣.

١٧ الإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣، جزء ٣، ص ٢٥١-٢٥٢.

منطق التفكير عند مفكري الإصلاح، ولذلك راهنوا مراعاة كبيرة على قيام الدولة الحديثة المقيّدة بالقانون. بل ذهب ابن باديس إلى حدّ تأييد الحركة الكمالية في تركيا، وذلك لأنّه توصل إلى أن أشكال الحكم التي عرفها العالم الإسلامي لا تورث إلا الاستبداد بما في ذلك مؤسسة الخلافة، فهو يقول: "لقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد في صلب الإسلام وزمناً بعده على فرقة واضطراب. ثم قضت الضرورة بتعده في الشرق والغرب، ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزاً ظاهرياً تقديسياً ليس من أوضاع الإسلام في شيء. فيوم ألغى الأتراك الخلافة - ولا نبرر كل أعمالهم - لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم، وأزالوا رمزاً خيالياً فتن به المسلمون لغير جدوى وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة والمتخوفة من شبح الإسلام. إن خيال الخلافة لن يتحقق وإن المسلمين سيتهون إن شاء الله إلى هذا الرأي".<sup>١٨</sup>

يمكن أن نخلص في هذا المستوى من الدراسة إلى أن المهم الأكبر عند مفكري الإصلاح الذين رأينا نماذج منهم هو التخلص من الاستبداد الذي صوّر لهم على أنّه العقبة الرئيسة نهضة الأمة الإسلامية، وهو ما دفع عبد الرحمن الكواكبي إلى القول لو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن يتسب لقال: "أنا الشر، وأبى الظلم، وأبى الإساءة، وأبى القدر، وخالي الذل، وأبى الفقر، وبني البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب".<sup>١٩</sup>

غابت إذاً إشكالية نشأة المثال (الدولة الغربية) وتطوره عند مفكري الإصلاح، ولا شك أن حرصهم على تقديم إجابة سريعة لإشكالية مُستعصية ولكنها ملحة - هي إشكالية نهضة العالم الإسلامي - قد أغفلهم عن النظر بعين ناقدة إلى التجربة الغربية فضلاً عن معرفة إمكانية توافر شروط تقبلها في العالم الإسلامي، فجعلوا من الدستور "مسألة المسائل" كما لخص ذلك لطفي السيد في مقولته المشهورة. فكانوا مدفوعين بضرورة ضم "تكنيك الغرب إلى الثقافة الإسلامية دون أن يتعمقوا في دراسة الفرضيات الأساسية في الثقافة الإسلامية وما إذا كانت تصلح لمهمة من هذا النوع".<sup>٢٠</sup>

لقد غاب عن المفكرين الإصلاحيين أن الدولة الحديثة التي دعوا إليها وأناطوا بها

١٨ آثار ابن باديس، تحقيق عمّار الطالبي الجزائر: ١٩٦٨، ج ٣، ص ٤١٠-٤١٢.

١٩ على الحافظلة: الاتهامات الفكرية عند العرب، بيروت: المطبعة الأهلية للنشر، ١٩٧٨، ص ١٧١.

٢٠ من زيادة، مرجع سابق، ص ٢٠.

مهمة قيادة عملية النهضة كانت أساساً مشروع الغرب للتحكم في المجتمعات الإسلامية، إذ لم يكن من الممكن التحكم في مجتمع يدين أفرادَه بولاءات متعددة ومتنوعة إلا بإيجاد سلطة مركزية تسيطر نفوذها على المجتمع وتلغي بذلك المؤسسات الوسيطة. على أننا لا نبغي من وراء ذلك تحميل رؤاد الإصلاح الإسلامي مسؤولية مشكلاتنا الراهنة، ولكن نريد فقط أن نبين المنطق الذي حكم تفكيرهم فاستحضروا أسئلة الآخرين ولم يخرجوا منها. وقد ورث عنهم من خلفهم هذا المنطق، فرفضوا الدولة الوطنية التي انتهت بإلغاء وظيفة المجتمع دون أن ينظروا في أسباب تمكّنها، الأمر الذي جعل حركة التغيير ترتد على نفسها في كل مرة.

سبق أن ذكرنا أن فكرة الاستبداد الشرقي التي روج لها عدد من المفكرين الغربيين قد وجّهت بصفة مباشرة وغير مباشرة تفكير رؤاد الإصلاح، فإلى أي حد يمكن أن نعتبر أن الدولة السلطانية كانت مستبدة؟

### الاستبداد الشرقي بين الحقيقة والمبالغة

روج عدد من المفكرين الغربيين<sup>٢١</sup> فكرة الاستبداد الشرقي، وفسروا تأخر الشرق الإسلامي بتخلف نظامه السياسي الاستبدادي، وذلك لحسم الصراع نهائياً مع المنظومات التقليدية (أطر سياسية ومؤسسات دينية و وحدات اجتماعية). وردد مفكرو الإصلاح هذه الفكرة، واعتبروا التحرر من الاستبداد شرطاً من شروط التمدن. ولا شك أن الحرية الفكرية بمفهومها الشامل مقدمة ضرورية لنهضة المجتمعات، ولكن الملفت للنظر أنهم لم يبحثوا في طبيعة الاستبداد نفسه: هل هو استبداد السلطة السياسية؟ أم هو الوجه الآخر لتوقف المجتمع الإسلامي عن النمو؟ لقد انتهى الصراع بين الفقهاء والسلطين حول ماهية السلطة إلى تسوية فرضتها الضرورة الواقعية واقتضاها حفظ المصالح المشتركة بين "الجماعة الدينية" و "الجماعة السياسية". وتمثلت هذه التسوية في توزيع المهام بين الفقهاء والحكام فاستقل الحكام بالجمال السياسي على أن لا يتجاوز استشارهم حدود المسألة السياسية، وتولى الفقهاء إدارة شؤون المجتمع على أن لا يشمل

٢١ انظر بالخصوص: ما قاله مونتسكيو في روح الشرائع 1748، *L'esprit des Lois*، Geneva: وخاصة الكتاب الثاني - الفصل الأول، والكتاب الخامس - الفصل الرابع عشر، والكتاب السادس - الفصل الثالث.

ذلك المجال السياسي، وظل التقارب حيناً والتباعد حيناً آخر يحكم العلاقة في المناطق المشتركة والمتاخمة، ولم تنجح محاولة نظام الملك في توسيع صلاحيات الحاكم كما لم تنجح محاولة ابن تيمية في توسيع صلاحيات الفقيه. إن ما تقدّم ليس إلا نموذجاً تجريبياً لعلاقة اتسمت بالتعقيد وعرفت منعرجات ومنخفضات متشعبة، ولكن هذا لا يمنعنا من اتخاذ هذا النموذج موجهاً عاماً لتحليل العلاقة بين الفقيه والسلطان.

هذه التسوية التي تمت كانت من بين العناصر التي تفسر لنا غياب المباحث المتعلقة بطبيعة السلطة السياسية وعلاقتها بالمجتمع<sup>٢٢</sup> وما يمكن أن نعبر عنه بالفقه السياسي. وبذلك أصبح شخص الحاكم هو محور الأديب السلطاني الذي يهّمه بالدرجة الأولى وجود حاكم (نكرة) يضع له هو قواعد عملية لا تهدف إلى تطبيق الشرع بقدر ما تهدف إلى استقرار السلطة واستمرارها ودوامها، فاجتمع في كتاباتهم شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط كما كان يردد الأديب السلطاني.

والذي نريد أن نصل إليه من هذا هو أن استبداد الدولة السلطانية على قوته لم يمكن السلطة من اختراق النظم والمؤسسات الاجتماعية، وإن عمل على كسب تأييدها واستباعتها بشكل أو بآخر. فظلت النظم التعليمية وكذلك أساليب الإرشاد والتوجيه العام للمجتمع بيد "السلطة الدينية"، فلم يكن للدولة السلطانية مشروع لبث ثقافة مركزية، ولم تكن لها وسائل لتنظيم الإنتاج، ولم تكن لها وسائل صناعية تهدف إلى تحرير العملية الإنتاجية وإخراجها من إطار البيت والأسرة. لكن هل معنى ذلك أن المجتمع الإسلامي كان يتوفر على إمكانات الوعي المتجدد والتفكير الحر؟ لا نتردد في أن الجواب بالنفي، ولكن ليس السبب في ذلك استبداد السلطة السياسية، فلم يكن الاستبداد السياسي إلا عاملاً من بين عوامل عدة - لم يكن هو أهمها - تسببت في تخلف الأمة الإسلامية. لم يعرف المجتمع الإسلامي الدولة الشمولية إلا مع نشأة الدولة الوطنية الحديثة التي عملت على إعادة صياغة الفرد المسلم باعتباره مواطناً وذاتاً قانونية مستقلة. لذلك فإنّ للتأمل في الإصلاحات التي تمت في جهاز الدولة سيجد أنها غير متجانسة

٢٢ انظر في هذا الصدد وجهه كوثرائي: الفقيه والسلطان، بيروت: دار الراشد، ١٩٨٩، ونيقولا زيادة: كاتب السلطان، لندن/قبرص: رياض الريس للكتاب والنشر، ١٩٩١.



مع الواقع الاجتماعي، إذ لم تطرأ على المجتمع الإسلامي تحولات اقتصادية واجتماعية تبرر هذه الإصلاحات وإنما جاءت تحقيقاً لرغبة بعض المصلحين من رجال السياسة وعدد من مفكري الإصلاح، وهي رغبة صادقة لأنها أرادت أن تصدى للتحديات الاستعمارية التي بدأت تلوح بها الدولة العثمانية، ولذلك انجذبت عملية الإصلاح إلى المؤسسة العسكرية، حيث أقيمت أول مدرسة هندسية في إستانبول عام ١٧٦٩م وتم استدعاء خبراء أوروبيين لتدريب الجيش العثماني. وبلغت هذه الإصلاحات ذروتها بتأسيس جيش "النظام الجديد" في عهد سليم الثالث. وفي تونس أمر أحمد باي - الذي كان معجباً بنابليون - بترجمة التاريخ الفرنسي ولا سيما تاريخ نابليون، وأمر بتأسيس كلية الهندسة ومكتب العلوم الحربية. وكان الهدف من هاتين المؤسستين تدريب ضباط جيشه تدريجياً حديثاً. وفي مصر جرى محمد علي على النمط نفسه من الإصلاحات.

وقد تناول العديد من المفكرين المعاصرين هذه القضايا المتعلقة بمضمون المشروع الإصلاحي، ونريد من جهتنا أن نتوقف عند النتائج التي ترتبت على ذلك. لا نضيف جديداً إذا قلنا إن هذه الإصلاحات تحتاج بالضرورة إلى تحديث المؤسسات التعليمية وتحديث المؤسسات الإدارية، وإن تحقيق مجموع هذه الإصلاحات يحتاج إلى إمكانات مادية لم تكن متوفرة عند مؤسسة الدولة السلطانية. ولذلك اضطرت هذه الدولة إلى طلب الإعانة والقروض الغربية، واضطرت كذلك إلى إصلاح النظام الجبائي، فأدى بها العامل الأول إلى الانخراط ضمن استراتيجية خارجية كان هدفها الأساسي ربط هذه الدولة الناشئة باقتصاد السوق العالمية، بينما أدى بها الثاني إلى الدخول في مواجهة مبكرة مع مجتمعاتها. وهكذا صاحب هذه النشأة القصيرة الخوف من المجتمع والتبعية للقرى الخارجية النافذة، فلم يكن أمامها إلا أن توسع من دائرة الاستبداد، فتجاوز المجال السياسي ليشمل المجالات الأخرى. فكانت هذه هي المفارقة العجيبة، وانتهت دعوة الإصلاح التي قامت على محاربة الاستبداد إلى إنتاج مؤسسة متجهة لشروط الاستبداد. ونحن نزع من هنا أن عملية المطابقة غير الواعية بين المهمة التي أدتها الدولة العثمانية والوظيفة التي يمكن أن تنهض بها الدولة الوطنية الناشئة كانت من العوامل الأساسية التي أدت إلى هذه المفارقة. فكيف نشأت الدولة في الغرب؟ وكيف نمت؟

ومن هم الأطراف الذين وجدوا مصلحتهم في تكوين وتطوير هذه المؤسسة التي عرفت مساراً ما كان من الممكن أن تعرفه الدولة الوطنية في العالم الإسلامي؟

### نشأة الدولة في الغرب

لقد بدأت الدراسات الغربية حول نشأة الدولة وتطورها في مرحلة اكتمال الدولة، ولم تصاحبها نشأة وتطوراً. ولذلك غلب على الدراسات التقليدية الطابع الإيديولوجي، حيث جعل الماركسيون الدولة وليدة لحاجة البورجوازية ومصلحتها، وجعلها أندرسون<sup>٢٣</sup> على سبيل المثال وليدة حاجة الارستقراطية. واستدعى الليبراليون عموماً للنطق الوظيفي فجعلوا الدولة تعبيراً عن قدرة فاتكة في دمج الاستراتيجيات الفردية والجماعية. لاشك أن الرؤية الإيديولوجية ليست عديمة الفائدة على نحو مطلق، ولكنّها عادة ما تعتمد الانطلاق من مرحلة تاريخية معيّنة وتعتمد أيضاً تجنّب التعرض لجوانب التعقيد في ظاهرة ما حتى تسهل صياغتها في مقولة عامّة. فهم الإيديولوجيا الأساسي هو الفعالية. وقد أسهم انهيار الإيديولوجيات في إعادة النظر في نشأة الدولة ونموها. وتُميل الدراسات المتأخرة إلى البحث عن جذور الدولة في النظام الإقطاعي في محاولة لإعادة ترتيب المراحل التي مرّت بها ومعرفة الظروف التي اكتشفت نشأتها، وكذلك الأطراف الاجتماعية التي أسهمت في بلورة صيرورتها. ولعلّه من المفيد الانطلاق من الملاحظة التي أبداهها جوزيف سترayer Joseph Strayer حول الجنور العميقة لمبادرة إنشاء الدولة معتبراً أن القرون الوسطى التي أعقبت عهوداً من الغزو الأجنبي وعدم الاستقرار الديمغرافي عرفت قدراً من الاستقرار الاجتماعي والتميز الجغرافي (الحدود الجغرافية) للجماعات السياسية التي تقع تحت نفس الهيمنة. وسعى الأمراء إلى ترسيخ علاقات وروابط بين القصر (رمز السلطة السياسية) والجماعات الموالية له، وذلك من أجل حفظ أمنهم وأمن رعاياهم.<sup>٢٤</sup> وقد وفرّ النظام الإقطاعي مصادر مالية مهمة للملك أدّى استعمالها بشكل مكثف إلى بروز نظام سياسي جديد تمثلت السمة البارزة له في سعيه إلى احتكار نسبي للسلطة السياسية سمح له فيما بعد باحتكار السلطة التشريعية. هذا، وإنّ النظام الإقطاعي في أصله نظام متحوّل لأنّه يقوم على علاقات فردية

٢٣ Anderson, P.: *L'Etat absolutiste*, Paris: Maspeso, 1978 انظر

Strayer, Joseph: *Les Origines Medievales de L'Etat moderne*, Paris: Peyot, 1979, p.32-33.٢٤

وبنية هرمية معقدة، الأمر الذي يساعد على بروز استراتيجيات متناقضة للأطراف الاجتماعية المكونة للنسيج الاجتماعي ويساعد بالتالي السلطة الملكية على دعم موقعها، فتحولت من مجرد سلطة سياسية محدودة إلى سلطة سياسية مركزية مؤثرة ومتأثرة بعوامل الحراك الاجتماعي. ولذلك لم تكن تلك السلطة بمجرد انعكاس آلي لطموحات أطراف معينة وحاجاتها سواء كانت تلك الأطراف الارستقراطية أم البورجوازية، ولكنها لم تكن مع ذلك مقطوعة الصلة في تكوينها ونموها بهذه الطموحات والحاجات المستجدة. فكانت تتوسع وتمتد في ظل هذه التحولات الشاملة وتستمد شرعيتها الأساسية من توفير الحد الأدنى من الأمن لكل الأطراف الاجتماعية المتصارعة والمتنافسة. ولذلك فإن ظاهرة العنف "المشروع" قد صاحبت نشوء الدولة، إلا أنها كانت ظاهرة هي الأخرى محكومة بالضغوط التي تمارسها على أجهزة الدولة الأطراف الاجتماعية النافذة في المجتمع.

وبقدر ما كانت مؤسسات المجتمع المدني التقليدي تحقق في تحقيق الأمن الاجتماعي، كانت مؤسسة الدولة تسيطر على مناطق نفوذ جديدة خاصة مع تطور المدنية<sup>٢٥</sup> بوصفها فضاء جديداً تطورت فيه مفاهيم الفردية والمواطنة، فانصرفت الروابط الطائفية والعرقية وأصبحت الهوية الوطنية هي الرابطة الأساسية. فالدولة كانت نتيجة لصيرورة بطيئة من الاستقلالية الذاتية والمأسسة الاجتماعية وامتلاك مصادر مادية قوية وفعالة. ولذلك يمكن أن نقول إن قوة الدولة في الغرب ونسبتها تمثل في هذا الجمع بين وجود مؤسسة محتكرة للأمن وبالتالي للعنف وكذلك للجباية<sup>٢٦</sup> - فاحتكرت التشريع لاحقاً وتحركها ضمن شروط السوق التنافسية. ولذلك كان آدم سميث يرى أن وظيفة البوليس يجب أن تتوقف عند الحدود التي يفرضها الاقتصاد السياسي.

وتجدر الملاحظة هنا أن هذه للسيرة التي انتهت بالقضاء على المنظمات الوسيطة مثل الكنيسة والقبيلة وللهب وأيضاً العائلة الممتدة، تحت شعار تحرير الفرد من الاتسمات التي تحد من حريته، قد انتهت بالاستتباع الكامل للفرد لمؤسسة الدولة، إلا أن المجتمع الذي كان

Brenner (R), "Agrarian class structure and economic development, in *Pre-industrial Europe: Past and Present*, Feunier 1976, pp30-75.

Dumont (F): "Les Etats Français et les impôts", in *Etude sur l'histoire des assemblées d'Etat*, Paris: P.U.F., 1966.

دائماً يخشى من انفلات مؤسسة الدولة من الضوابط الاجتماعية أفرزت حركيته مؤسسات جديدة مثل النقابات العمالية والأحزاب السياسية وللنظمات الاجتماعية والسياسية، وأسهمت بشكل فعال في ترسيخ مبدأ فصل السلطات واستقلالية القانون. ولذلك فإن للبادئ التي قامت عليها الديمقراطية السياسية الغربية ليست مرتبطة بنوعية الشخص الحاكم، ولكن قوتها الأساسية تكمن في قناعة الجميع بأن الضامن الوحيد لعدم تحول الصراع المدني إلى صراع وحشي يتمثل في احترام هذه للبادئ.

ولاشك أن الصورة التي كان مفكرو الإصلاح يحملونها عن الدولة الغربية بوصفها قوة مسيرة للمجتمع ومحركة للفرد وضامنة لهذه الحرية لا نجد لها مكاناً في المسيرة التاريخية للدولة في الغرب. وبالرغم من ذلك فقد قبلوا بتحويل وظيفة الدولة من الحفاظ على بيبضة الإسلام إلى دولة حاملة لرسالة تغيير المجتمع وإصلاحه، ومن سلطة تناط بها حماية الدين والشرع إلى دولة مشرعة لنفسها وللمجتمع.

وبذلك وقع المصلحون في مطلع هذا القرن في أسر المقولات التي ردها بعض المفكرين الغربيين حول الاستبداد الشرقي، وقبلوا التنازل عن إدارة شؤون المجتمع كما قبل إخوانهم من قبل التنازل عن السلطة السياسية، فانتهكت السلطة الحدود التقليدية التي كانت تفصل بينها وبين المجتمع، وأعطت لنفسها حق الإشراف الشمولي على توجيه المجتمع، واعتبر ذلك من أسباب التقدم والقضاء على الحكم الاستبدادي.

فإذا كانت الدولة في الغرب قد تكونت في وضع اجتماعي متحول ومستقل عنها ولكن في الوقت نفسه مرتبط بها، فإن الدولة في العالم الإسلامي تحديداً جاءت حاملة لرسالة تغيير شاملة للمجتمع، فأرادت أن تحقق التقدم الذي نظرت إليه من زاوية عسكرية ومادية، وأقنمت على مشاريع لم تكن بنيتها الضعيفة قادرة على تحملها، ولم تكن البنية الاجتماعية قادرة على إسعافها، فأرهقته بالضرائب المتزايدة. وأمام رفض المجتمع لذلك أقنمت الدولة على حل المؤسسات التقليدية التي احتسب بها الفرد فتمت تبعيتها. وهكذا تحول المشروع الشامل للدولة إلى مجرد مشروع أممي يتلخص في الهم الذي كان يحمله كاتب السلطان (المحافظة على استمرار السلطة)، ولكن هذه المرة في ظل غياب كلي للتوازن الذي كان حاصلًا بين الدولة والمجتمع. ولم تستطع القوى

الاجتماعية الناشئة والمرتبطة بالدولة أن توجد مؤسسات اجتماعية أو سياسية قادرة على حماية الفرد، لأنها مدينة في وجودها أصلاً للدولة. فالفرق إذاً شاسع بين دولة كانت رسالتها من البداية إدارة الصراع بين الفئات الاجتماعية المتنافسة والمستقلة عنها نسبياً ودولة نشأت في خوف مستمر من المجتمع، فانتهدت الأولى إلى تحقيق التفريق بين الجهاز الحاكم والدولة، وحرصت الثانية على اعتبار الجهاز الحاكم والدولة شيئاً واحداً. ألم تكن مقولة الاستبداد الشرقي مقدمة ضرورية للاستبداد الشامل للدولة القطرية الحديثة؟ تجدر الإشارة هنا إلى أن مقولة الخوف الدائم لا تعني بالضرورة أن الدولة الوطنية الحديثة لم تقدم خدمات مدنية للمجتمع، إلا أن ضريبة هذه الخدمات كانت باهظة حيث إنها تمثلت في الطاعة والاستسلام الكلي، أو الرفض الكلي وبالتالي غياب الاستقرار المنتج.

### الدولة في أدبيات الإسلاميين المعاصرين

يغيب في الأدبيات الإسلامية للعاصرة مبحث الدولة بوصفها مؤسسة معقدة التكوين تتقاطع فيها وعندلها جملة من الاستراتيجيات للتناقضة.<sup>٢٧</sup> ونلاحظ ذلك خاصة عند مفكري الحركات التي جعلت من السلطة السياسية أولوية من أولوياتها. وحتى الشيخ راشد الغنوشي الذي نلمس لديه اهتماماً خاصاً بالحرريات العامة لا يفرد في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية مبحثاً خاصاً حول تكون الدولة وتطورها. ولئن أشار إلى "أن أبشع أنواع الاستبداد الذي عرفه تاريخنا إنما هو في هذه العصور التي غدت شرعية الحكم في العالم الإسلامي لا تستمد من الإسلام وأمنه بل من الولاء والتبعية للغرب"،<sup>٢٨</sup> فقد أرجع هذا الاستبداد إلى مجرد التبعية للغرب ولم يتعرض إلى تراكم الثروة والمال وكل العوامل الداخلية التي حكمت تطور الدولة الوطنية. ولاشك أن التبعية وجه من وجوه الدولة الوطنية الحديثة وقد صاحب نشأتها وتكونها، ولكن من الخطأ أن نحترزها في غياب الإرادة السياسية الحرة عند القيادة السياسية. كيف نقسر إذاً غياب الاهتمام العلمي بإشكالية الدولة في حين نجعلها في صلب الاهتمامات السياسية؟

٢٧ في كتابه العقيدة والسياسة، اكتفى لوي صافي بتتبع التطور الدلالي لمفهوم "الدولة"، مبنياً كيف تحول مفهوم دولة من الدلالة على الهيمنة الاقتصادية إلى مفهوم دولة التآل على الهيمنة السياسية والعسكرية. انظر: لوي صافي: العقيدة والسياسة، فرجينيا: للمهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، الفصل الرابع: الدولة والشرعية السياسية.

٢٨ الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص ٣٠٧.

من المعلوم أن الشيخ حسن البنا لم يقطع مع للنطق العام للفكر الإصلاحي وكان يردد "أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام"، واكتفى بطلب إشراك "الجماعة" مع الحقوقيين المختصين لمراجعة نصوص الدستور، وذلك بتكوين "لجنة دستورية من أعضاء الجماعة لموازنة المختصين لدراسة نصوص الدستور المصري والموازنة بينها وبين القواعد الأساسية في نظام الحكم الإسلامي".<sup>٢٩</sup> ولكن القطيعة شبه الكاملة مع الفكر الإصلاحي بدأت مع الدعوة التي أطلقها الأستاذ أبو الأعلى المودودي منذ سنة ١٩٣٩، والتي تقوم على مفهوم الحاكمية التشريعية والحاكمة السياسية. وتقوم فكرة الحاكمية على مبدئين أساسيين: الوحدانية والاستخلافة. يرى أبو الأعلى المودودي أن الأسس الذي يقوم عليه بناء الدولة الإسلامية هو تصور مفهوم الحاكمية لله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والحكم والشرع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حضرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا للدولة يقوم فيها المرء بوظيفة "خليفة الله". يقول: "الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعونه، أو ليسن قانوناً لهم فينقادون له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده".<sup>٣٠</sup> والمعاني نفسها نجدها عند سيد قطب الذي اعتبر أن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها".<sup>٣١</sup>

ليس هدفنا هنا مناقشة مسألة الحاكمية وأصولها النظرية والتاريخية، ولكننا أردنا أن نبين الأثر المنهجي الذي نتج عنها. لقد جعلت هذه المقولة عند الكثيرين من المفكرين الإسلاميين شرعية السلطة أم المسائل، فلم يعد من المفيد النظر في المؤسسات والأجهزة التابعة لها فهماً لآلياتها ومنطق تحركها، ما دام أن الأصل لم يتحقق، فانصب الاهتمام بالضرورة على رمز السلطة: أهو مؤمن أم كافر؟ وأصبح النقاش يدور ليس حول فعالية المشاركة السياسية وإمكانيتها، ولكن حول مشروعية المشاركة السياسية وعدم

٢٩ حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩، ص ٢٤١.

٣٠ انظر أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهنیه في السیاسة والقانون والدمور، بیروت: مؤسسة لرسالة، ١٩٨٠.

٣١ سيد قطب: معالم في الطريق، بيروت: دار الشروق، د.ت، ص ٨.

مشروعيتها، ولاشك أن النصوص إذا تم عزلها عن سياقها التاريخي والاجتماعي والسياسي تتحول من موضوع للتفكير إلى آلية منتجة للتفكير، وهذا الأمر يمكن ملاحظته في كل مجالات المعرفة.

لقد أدى عدم معرفة ظروف نشأة الدولة وتكوينها وتطورها في الغرب إلى التعامل مع نماذج سياسية أدت إلى عكس ما أريد منها أو ما كان يؤمل منها، وأدى عدم معرفة ظروف نشأة الدولة الوطنية وتكوينها إلى دولة أكثر استبداداً ومجتمع أكثر ضعفاً. وبالنتيجة أدت مشاريع التغير السياسي التي قامت أساساً على معرفة ما يجب أن يكون - وليس على معرفة ما هو كائن بالفعل - إلى إخفاقات متتالية مخلفة وراءها حالة من الإحباط العام والانحراف النظري والعملية عن التفكير في مسألة التغير.

### ما العمل؟

لقد نتج عن اختلال التوازن النسبي (يعني التوازن الذي يوفر مجالاً للتفاعل المتبادل) الذي كان حاصلًا بين المجتمع والدولة في التجربة التاريخية الإسلامية إلى إغراز دولة شمولية محتكرة لكل مقومات الوجود، وهذه الدولة بدورها مرتبطة باستمرار سياسة تبعيتها للخارج. فكلما كانت مواجهتها شاملة وشمولية كان ارتباطها بمرآة تبعيتها أشد. وإذا أضفنا إلى ذلك المنطق العام الذي يحكم العالم اليوم والذي يقضي بأن يكون العالم منقسماً إلى طرفين، طرف ينتج (ومن شروط إنتاجه استغلال الموارد الطبيعية والبشرية للطرف الثاني) وطرف يستهلك، فإنّ للمواجهة بين الدولة والمجتمع لا تؤدي في نهاية الأمر إلاّ إلى المزيد من عدم الاستقرار السياسي وعدم الأمن الاجتماعي، وتلك هي الشروط الضرورية لترسيخ عوامل الضعف واستمرار وضعية الاستتباع الكامل للمجتمع. إن الدراسة الموضوعية لواقع الدولة الوطنية الحديثة تبين أن المؤسسة الأقوى فيها هي المؤسسة الأمنية والعسكرية، وذلك لاعتبارات سبق أن شرحناها، وأن الخبرة الأساسية لها تتمثل في مواجهة كل أنواع المعارضة السياسية التي أفرزها المجتمع. فليس إذاً أمام حركة التغير إلاّ الانطلاق من هذا الواقع الموضوعي والعلل عن شعار إقامة الدولة الإسلامية التي لن تكون إسلامية بالضرورة، وللطالبة بأقل ما يمكن من الدولة. إلاّ أن الأمر لن يكون ممكناً إلا إذا تمّ القبول بشرعية الدولة القائمة (علمانية كانت أو إسلامية)، والسعي إلى إيجاد الحد

الأدنى من الاستقرار الذي يساعد القوى الاجتماعية والمراكز الفكرية على اكتساب تجربة مزركمة في البناء الذي يحتاج إلى وقت طويل، بحيث يمكن وضع حد لهذا التجاذب بين الشعارات البعيدة عن الواقع أو الانغماس فيه إلى حد السبلة القتالة.

ولكن يجب التمييز هنا بين نوعين من الاستقرار، استقرار ناتج عن الخوف واستقرار يقتنع به الجميع لأنه من شروط الفعل والبناء. فكثير من الدول الإسلامية تتباهى بحالة الاستقرار التي تعيشها، ولكن هذا النوع من الاستقرار يجمّد كل أسباب الفعالية المطلوبة لأنه استقرار لحالة من الانتظار السلبي: انتظار خارق من خوارق العادة، يقطع هذا الصمت الذي يخيم على الجميع (زعيم ملهم، كارثة طبيعية تسبب في انهيار حضارة الغالب...). إنه أشبه ما يكون بحالة من التيه المفرطة في كل مقومات الحضارة كما كان يتصورها المفكر الجزائري مالك بن نبي (الإنسان والزب والوقت)، حالة تغيب فيها الأهداف الكبرى الموجهة والمتجهة لحركة المجتمع.

والمفارقة التي يجب أن نتوقف عندها لنين أثرها في هذه الاستقالة العامة للمجتمع تتمثل في الالتقاء بين هذه الحالة من الاستقرار والعطالة الحضارية مع إيديولوجيا العولمة التي تزعمها الولايات المتحدة الأمريكية، والتي تقوم على جملة من القناعات للوهومة تتمثل في وهم الخلاص الفردي، وهم الخيار الشخصي، وهم الحياد، وهم الحتمية الطبيعية.

**فهم الخلاص الفردي** يظهر من خلال تمرکز هموم الفرد حول ذاته البهيمية، وهو اتجاه مشروع إذا نظرنا إليه من زاوية اجتماعية، حيث إن تفكك الروابط الاجتماعية والأسرية يضع الفرد الذي تقطعت به الأسباب - أمام تحدّي الجوع والعراء - وحيداً في مواجهة مشكلاته في عالم تكنست فيه وسائل الاتصال المتطورة وغاب فيه التواصل. لنأخذ مثلاً من أنماط السلوك الاقتصادي التي نلاحظها في مجتمعاتنا: إن القيمة الأساسية الموجهة هي الربح السريع، فقلماً نجد من يقوم على مشروع يكون الهدف منه تطوير الخدمات العامة بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، وإنما نجد من تجمع بين يديه قدر من المال ينشئ مؤسسة للتوريد والتصدير تحتزل في النهاية في التوريد وإغراق السوق المحلية بمنتجات لا تتناسب مع القدرة الشرائية لعامة الناس، فضلاً عن أنها تحدث تحولاً عظيماً في القيم الاجتماعية، وتكون حصيلتها النهائية أن يعيش الفرد في حالة تمزق بين قيم الفقة



الاجتماعية التي ينتمي إليها وقيم الفئة الاجتماعية التي يريد أن يكون مثلها. وبما أنه لا يملك أسباب حلّ هذه المعادلة الصعبة فإنّ همّه يصبح التفكير في الانخراط في المجموع المهاجرة إلى الشمال بحثاً عن السعادة الموهومة، لم تعد الهجرة "موسماً" - كما جاء في رواية الطيب صالح - وإنما أصبحت للرسم الدائم. لقد تعددت وتنوعت مظاهر وهم الخلاص الفردي، وأصبحت في حاجة إلى دراسات ميدانية لإبراز أثرها ليس فقط في عامة الناس ولكن في النخبة المثقفة على وجه الخصوص.

أما وهم الخيار الشخصي فهو الاعتقاد في إمكانية الحرية الفردية مع فقدان كل أسبابها الموضوعية، والشرط الأساسي في وجودها هو احترام الذات لنفسها وتحررها من الخوف الذي تفرضه التقاليد، بمعناها الواسع (القديم والحديث) ومن الخوف الذي تفرضه السلطة السياسية. فهل يمكن الحديث عن الحرية الفردية والخبرة الأساسية للزائفة للفرد هي خبرة خنق الأسئلة امتثالاً لإيديولوجيا تأمين الأسئلة التي يمتد نفوذها ليشمل البيت والمدرسة والمؤسسة؟ إنّ خبرة تأمين شروط التفكير الحر وخاصة شروط التعبير عنه تكاد تكون معروفة إذا نظرنا إليها بوصفها القيم الاجتماعية التي توطر أفعال الأفراد. فالإرهاب الفكري الذي يُمارسه الفرد على نفسه هو في نظرنا أشدّ من أنواع الإرهاب الذي يمارس عليه من الخارج لأنه يولد عنده حالة من الراحة والطمأنينة الموهومتين تنعكس سلباً على تصرفات الأفراد والجماعات. تلبو هذه العملية وكأنّها فعل إرادي يقوم به الفرد فيعمد إلى خنق الأسئلة التي تحوّل بخاطره حفاظاً على مصلحة ضيقة ومطمح آني. وتبعاً لذلك تتسع المسافة الفاصلة بين "الخطاب الخاص" (العملة الأساسية في السوق السوداء أو أحاديث الظل) والخطاب العام (حديث الذات للآخرين)، فتكون النتيجة النهائية فقدان التوازن النفسي، فتتجمع في الفرد استراتيجيات متناقضة وأنماط سلوك متضاربة، فهل يمكن بعد ذلك الحديث عن الحرية الشخصية والبادرة الذاتية؟

وهو الحياذ: استكمالاً لوهم الخلاص الفردي وهو الخيار الشخصي تبشر إيديولوجيا العملة بوهم الحياذ. وهو الحياذ عملية "تقشير وتجميل" قيمة عدم الالتزام. ولاشك أن الالتزام الإيديولوجي والانخراط في نسق إيديولوجي معيّن يؤدي إلى تعطيل ملكة النقد، فتصبح تعاليم الإيديولوجيا قاعلة للتشخيص والتحليل والفهم وتحلبد طبيعة الفعل عند الفرد، فتؤدي في النهاية إلى قبوله الحقائق وتميطها. ولكن مقولة الحياذ تؤدي إلى ضياع

المعنى وغياب الفعل، فيتحول الفرد من إمبريالية الكلمة إلى إمبريالية اللامعنى، ومن النظرة الأحادية إلى النظرة التي لا حدود لها، ومن إيديولوجيا "الفعل" إلى إيديولوجيا التيه.

**وهم الختمية الطبيعية:** تأسس وهم الحياد على مقولة الختمية الطبيعية: ماذا يستطيع أن يفعل الإنسان؟ تلك هي الإرادة الطبيعية، فالفوارق الاجتماعية فوارق طبيعية، والبقاء للأقوى قانون طبيعي، ووجود دول قوية ودول ضعيفة أمر طبيعي لا سبيل إلى تغييره. وبذلك يكون هذا الوهم نوعاً من التأسيس النظري للواقع الراهن للإنسانية وإضفاء المشروعية عليه.

التقت هذه القيم التي تبشر بها إيديولوجيا العولمة مع حالة الاستقرار السليبي الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية لتعمق وترسخ هذه الروح السلبية. ولذلك فإن الاستقرار الذي نعتّه من شروط التغيير، ليس هذا الاستقرار السليبي، ولكنه الاستقرار الذي يجعل الفعالية ممكنة، ويوفر مجالاً لتحقيق الحد الأدنى من الأهداف الكبرى وذلك بتشكيل القوى الاجتماعية ونموها في ظل الاستقرار. فمثل هذا الاستقرار سيفرز أوضاعاً اجتماعية يصبح فيها تحقيق الإصلاحات السياسية أمراً ممكناً، وتصبح الديمقراطية مثلاً ليست فقط قيمة أصيلة كل يدعي وصلاً بها، ولكنها قيمة ضرورية لتنظيم حركة المجتمع والسلطة، وبها تتحقق المصالح المشتركة. ولن تصبح كذلك إلا إذا أصبح استمرار السلطة وبقاؤها رهن احترامها وليس العدا لها. ولن يكون ذلك ممكناً بإنتاج سلطة أخرى تحت شعار مغاير، وإنما بتحرير المجتمع من هيمنة الدولة، والإطار الموضوعي لذلك هو الاستقرار الواعي أو الاستقرار المنتج الذي يحول الفكرة من مستوى الأصالة إلى مستوى الفعالية. فمواجهة حالة الإحباط التي تعيشها فئة الشباب تحديداً والفئات الاجتماعية الأخرى تحتاج إلى الاقتناع الفعلي بأن السياسة هي فن الممكن، وأن الفاعل السياسي لا تهمة أصالة الفكرة ولكن يهمة إمكان تحقيقها في الواقع. وهذا المنطق لا تعايش فيه "لا" القاطعة أو "نعم" النائية.

# الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن الكريم

عرفان عيد الحميد فلاح\*

لست معنيًا في هذه الدراسة للوحدة بالتراسات المقارنة عن النظريات المعرفية التي تراكمت في الفكر الفلسفي العلم، ولا بعمليات النقد للتبادلة بين "الوثوقيين" القائلين بإمكان المعرفة وإمكان التحقق من صحتها و"الشكك" الذي أنكروا إمكان المعرفة وإمكان الحصول عليها، والتحقق من صحتها؛ ولست معنيًا أيضاً بالمطارحات الفلسفية التي دامت لقرون في التاريخ العام للفكر الفلسفي بين الفلسفات الواقعية والاسمية، أو بين العقلية والتحريرية، أو بين النقدية والوضعية. ومرد عدم الاهتمام هنا جملة أسباب منها:

أولاً: اعتقادي الجازم بأن لكل "دائرة حضارية كبرى" نظريتها للمعرفة، التي تحدد لها خصائصها الجوهرية، وتمنحها هويتها الثقافية والاجتماعية للتميزة، وتكون النظرية المعرفية عادة مرآة تعكس أوجه نشاطاتها الفكرية المتعددة في تجلياتها كافة، فيصير الوعي الجمعي لأبناء تلك الدائرة الحضارية على مستويات ثلاثة متضاربة: عقيدة جامحة، ومواقف أخلاقية متماثلة، وهوية اجتماعية مشتركة. وستفصل القول في هذه الدراسة عن تلك المحددات الكبرى التي توطر تجليات فكرهم وحركه في التاريخ، وتنشأ في حناياه مقاصدها النهائية في الحياة. وهكذا يستمر أبناء الدائرة الحضارية مشدودين إلى ذلك الإطار الكلي فيصلون عنه، ويلتقون عند مقاصده، على الرغم مما قد يوجه إلى تلك المحددات الكبرى من نقد صارم يوشك أن يحيلها إلى هباء مشور في نظر غلاة النقاد.

ثانياً: إن الفكر الإسلامي - وقد وعى ذاته وإمكاناته المكونة من حيث هو ثقافة قائمة بذاتها لها مؤسساتها الذاتية وميلؤها<sup>١</sup> - قد تجاوز بحمد الله وبفضل جهد أهل

\* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمودج ١٣٨٥هـ/١٩٦٥؛ أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

١ أبو يعرب اللزوقي: مفهوم السببية عند الغزالي، تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر، (د. ت)، ص ١٣.

الفكر والذكر من علمائه الراسخين في العلم عقدة النظر إلى أبنيته من خلال النسبة للآخر الغريب عنه، وهي النظرة التي مثلت لزمان غير قصير أعراساً مرضية لازمت حياتنا الثقافية، ومثلت عقدة نقص خطيرة، وولدت في أوساطنا الفكرية عقدة التبعية للآخر، وصيرت مركزية ذلك الآخر مطلقة، وأخرجتنا من دائرة الفعل الحضاري؛ فأنتهى الأمر في الغاية والنهاية إلى فشل مروّع وخذلان وإحباط عند المبشرين بها، وصاروا يتوارون عن الجماهير المسلمة لسوء ما بشروا به، افتناناً بالباطل وأهله ممن حاولوا عابثين لاهين مستكبرين تقويم الإسلام - عقيدة وأخلاقاً وهوية اجتماعية جامعة - من زاوية النسبة للآخر، أعني: الفكر المسيحي - اليهودي في اتجاهاته العامة: من وجودية ووضعية منطقية أو اجتماعية أو نفسية أو تاريخية، وما أفرزته تلك الاتجاهات الفلسفية من مناهج بحث كرسّت تلك التصورات الفلسفية في عالم الواقع الغربي، فبدا وكأنه واقع مطلق لا سبيل أمامنا إلا استنساخه بلا روية أو نقد وامتحان، وكان تلك التصورات الغربية كائنات فوقية متعالية ومطلقة، لا شأن لها بالأوضاع التاريخية والاجتماعية التي ولدتها، فجاءت في مجموعها إفراغات لسيرورتها.

ثالثاً: إن الوعي الجمعي للأمة، حالة اكتماله ورسوخ العناصر الأولية المنشئة له، أمر لا يمكن معاندته ومغالته، أو إسقاطه من الاعتبار. ففي اجتهادي المتواضع أن ذلك أمر غير ممكن، إن لم يكن مستحيلاً، فلا مجال لتغيير مضمونه واتجاهاته في الدوائر الثلاث المترابطة التي أشرنا إليها: الدين والأخلاق والهوية الاجتماعية المشتركة عن طريق النقد السليبي الهادم ومحاولات إعادة البناء من جديد للوعي الجمعي، إلا إذا أريد إعادة البناء لتوير ذلك الوعي من داخله، وتبعاً لمنطقه الذاتي، وذلك بنقل اهتمامات الوعي الجمعي للأمة من دائرة المشكلات التي بادت وانقرضت إلى هموم الحاضر وأمل المستقبل، أي بنقل حركة الفكر من دائرة المناقشات "الفلسفية الكلامية" التي تتسم بالتنظير والتجريد إلى دائرة النشاط الاجتماعي والفعالية العملية.

والمثل الذي أضربه في هذا الخصوص دائماً هو: "الوعي الجمعي العام لبني إسرائيل". فلقد اتهمت عمليات الحفر المضنية والنقد الباطني للنصوص (Textual Criticism) والنقد الصوري الخارجي لتلك النصوص (Form Criticism)، بكتب القوم المقدسة وشريعتهم المدونة والشفوية، وتقاليدهم الثقافية والاجتماعية المتوارثة إلى أنها مجموعة أساطير مختلفة،

كما هو معروف عند المتخصصين في الدراسات اليهودية. وهي العلميات النقدية التي حملت غلاة النقاد المعروفين بـ: *Minimalists* إلى رفض الاعتراف بأكثر أجزاء التوراة من حديث عن إبراهيم عليه السلام وأبنائه من بعده، وحديث موسى عليه السلام وقيادته لجموع بني إسرائيل من أرض العبودية مصر صوب كنعان، باعتبار ذلك أساطير وأخباراً لا تصدق، كما قادت أتباع المدرسة الإصلاحية اليهودية إلى اعتبار التلمود (الشرعية الملزمة) صَـلَفةً متحجرة ومجموعة من التقاليد التي كانت إفرازاً لأوضاع تاريخية عتيقة لا عبرة فيها، فالـتلمود تراث ميت جامد فقد شرعيته ولا حيوية فيه (A medieval anachronistic, casuistic, unspiritual and devitalized tradition).<sup>٢</sup>

إلا أنه على الرغم من كل هذه الانتقادات الحاسمة للشريعتين، فقد ظل أبناء بني إسرائيل عصبية من الناس، تعتقد اعتقاداً راسخاً لا مساومة فيه بالصدور عن الشريعتين معاً بلا فصل. واستمروا يصيدون في وحلة لا تشرذم فيها عن العالم والمحدثات التي أثبتتها التوراة والتلمود لتاريخهم على مدى ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة، ويصدرون في وعيهم الجمعي المشترك عن الاعتقاد بأن اليهود قوم مصطفون أختيار يمثلون قلة مثالية مجتابة، حملت رسالة توحيدية أخلاقية المضمون والمقاصد، وأن العناية الإلهية قد اختارتهم للقيادة الروحية للبشر أجمعين: ماضياً وحاضراً ومستقبلاً (عقيدة الاختيار الإلهي)، وأن لهم حقاً تاريخياً ثابتاً لا يقبل الاستغناء والمراجعة أو النقد والمساءلة في الأرض الموعودة لهم (عقيدة وراثة الأرض المقدسة بفلسطين)، وأن الخلاص النهائي للبشرية مما تعانيه من حروب ونكبات وكوارث لا يتأتى إلا بزعامة روحية موروثه من مخلص منتظر موعود من جذع يَسَّى (أبو داود عليه السلام). فهذه الأصول الثلاثة المركزية استمرت تشكل الوعي الجمعي لليهود، سواء في مراحل الشدة والمعاناة والغربة والشتات، أم في عهود الرخاء والاستعلاء العنصري، وسواء أكانوا أشتاتاً

٢ فتاح، عرفان عبد الحميد: اليهودية: عرض تاريخي، عمان: دار عمار، ط ١، ص ٧٨ وما بعدها.

٣ دائرة المعارف البريطانية، مادة اليهودية، ص ٤٠٦.

٤ انظر عن تفاصيل هذه المرتكزات الثلاثة الجامعة التي شكلت الوعي الجمعي لليهود عبر التاريخ:

Esidor Epstein: *Judaism*, Penguin Books, Harmondsworth, U. K. 1990

Jacob Neusner: *The way of Torah*, California: Belement, 1979

Dan Cohen Sherbok: *The Jewish Faith* (spck) 1993

متفرقين أم جمعاً متحدين، وسواء أكانوا على مذهب واحد جامع أم صاروا مذاهب قلداً. فقد بقيت هذه الأصول الكبرى تحدد لليهودي مرقفه العقدي، ونظامه الأخلاقي، وهويته الاجتماعية، ومعالم نظرتة إلى الذات وإلى الأغيار.

واستمرت هذه القواعد والأصول المستنبطة من التوريتين معالم تحدد الإطار العام لأية نظرية معرفية تبناها علماء اليهود في دوائر المعارف الإنسانية المختلفة (كما في علم النفس حيث نجد أمثال فرويد الذي أنكر شخصية موسى بإطلاق، وكما في الأنثروبولوجيا الثقافية حيث نجد أمثال ليفي شتراوس)، سواء أكانوا من العلمانيين والإصلاحيين، أم من الأرثوذكس المحافظين المتشددين. فلا مجال ضمن أية نزعة من هذه النزعات للتفكير لتلك الأصول أو القواعد أو تجاوزها وإسقاطها من الاعتبار، على الرغم من أن سهام النقد قد أحالتها جميعاً إلى ركام من الأساطير والخرافات (Legends and Myths). وظل اليهود - وهم في عالم الشتات - يرون أن التاريخ العام للبشرية يسير وفق خطة محتومة ومقدرة سلفاء، وفي جبرية لا ازورار فيها نحو تحقيق تلك المقاصد المتغاية في الوعي اليهودي، مما اصططح عليه أكابر فلاسفتهم في العصر الحديث أمثال كروخمال ولوزاتو بالعقل الكلي والروح الكلية الخفية التي تسير عجلة التاريخ وأحداثه باتجاه الأصول الكبرى الثلاث الآتفة الذكر.<sup>٥</sup>

وما قيل عن اليهودية، يقال عن المسيحية التاريخية. فعلى الرغم من اعتبار فطاحل المؤرخين عقيدة الصلب أسطورة<sup>٦</sup> والتثليث استحالة<sup>٧</sup> فإن للمسيحية التاريخية صدرت: لا عن بشارة السيد المسيح وكرازته [=دعوته] القصيرة الأمد، وإنما ارتكزت في التاريخ على عقيدتي الصلب والفداء (Crucifixion-Redemption)، فهما اللتان حددتا للدين المسيحي هويته التاريخية والاجتماعية. وحسب رأي المؤرخ المعروف هاينرش كراتس، فإن السيد المسيح يعد أول إنسان كان لموته أثر أعمق من حياته. "فالجلجثة" Golgotha (موضع

٥ عرفان عبد الحميد فتاح، المرجع نفسه، فصل "الحركات الحديثة في اليهودية"، ص ١٤٧-١٩٩.

٦ استعمل رودولف بولتمان كلمة "أسطورة" للدلالة على الصلب وقيامه السيد المسيح عليه السلام بعد الصلب، انظر Bultman, R.: *Theology of the New Testament*, trns. K. Grobel, New York: Charles Scribner's Sons, 1951, vol. I, p. 34

٧ هذا ما ذهب إليه اللاهوتي المسيحي الكاثوليكي Ch. Duquoc في كتابه: *Dieu different*, Paris, 1977.

الجماجم الذي يزعم أن السيد المسيح <sup>(عليه السلام)</sup> صلب فيه) مثل للمسيحيين وكأنه عهد إلهي سينائي جديد نسخ عهد سيناء الأول مع موسى <sup>(عليه السلام)</sup>.<sup>٨</sup>

إن المعنى الذي قصده من هذه الاستدراكات هو أن ما قد يعد "أسطورة وخرافة" من وجهة نظر نقدية خالصة، ليس أمراً غير حقيقي أو لا ينطوي على معنى إيجابي ومؤثر في تشكيل الوعي الجمعي، بل إن الأسطورة أو الخرافة - حسب تعبير مؤرخ الأديان المعروف سترينغ - قد تشكل البنية الجوهرية للحقيقة التي تظهر في الخارج وتجدها تعبيراً في اللحظات معينة، تستذكرها الأجيال جيلاً بعد جيل وتستعيد بها باستمرار:

"Myths do not mean something that is not true; they mean that the essential structure of reality manifests itself in particular moments that are remembered and repeated from generation to generation".<sup>٩</sup>

ومن هذا المنطلق الذي تتداخل عنده الأسطورة والأوهام مع الحقائق والحق الصريح تحذيراً منه ورداً عليه، كان التوحيد في الإسلام كما يقول الإمام الشيخ محمد عبده: "اجتناباً لجذور الفتنة بكل صورها وأشكالها أولاً؛ أي تطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية، والارتقاع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة والتوحيد. ويعني ثانياً رد الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها، سواء أتمثلت في الرؤساء الدينين والكهنة أم في القوى الخفية التي يمكن أن يتوهم أنها حالة في القبور والأحجار، أو الأشجار والكواكب، أو في حَمَلَة الأساور والمختالين والدجالين. بهذا تحرر الإنسان من عبودية كل موجود ما خلا الله".<sup>١٠</sup>

صدوراً عن هذا الفهم للوعي الجمعي المشترك لأية أمة وللعناصر المنشئة له، والمحددة لحركة الأمة في التاريخ ابتغاءً لمقاصدها النهائية في الحياة؛ ولاعتقادي بأن الدين الكامل المنزل من الله تعالى، المنزه عن التحريف والتغيير، لا بد أن يقوم على ثلاثة مرتكزات مترابطة لا فصل بينها، وهي:

Heinrich Graetz: *History of the Jews*, vol. 11, Philadelphia: Jewish Society of America, 1956, p.165

Frederick J. Streng: *Understanding Religious Man*, Belmont, Calif: Dickenson, 1968, p.56 ٩

١٠ الشيخ الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد، مصر: دار المعارف، ط٤، ص ١٥٠، وقارن د. فهمي جعدان: أسس الفهم عند مفكري الإسلام، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط٣، ١٩٨٨، ص ٢٠٦.

أ - منظومة عقائدية (a system of belief)، تحدد وجهة نظر الإنسان الكلية في الوجود والحياة، مما يصطلح عليها بـ "ethos" أو "world view".

ب - مواقف مخصوصة ومعينة من الوجود والحياة الإنسانية والعالم تتمثل في طريقة مخصوصة في الحياة (a way of life) وتتجسد في نمط سلوكي له خصوصيته (behavior) مما يصطلح عليه عادة بـ "Ethics".

ج - ولأن الدين لا يشكل مرتكز الحياة الفردية فسحب، بل هو خطاب يتسم بالعالمية، وإلا غاب الالتحام بين المؤمنين به، وجب أن يتخذ الدين - فضلاً عما سبق - "صبغة هوية اجتماعية مشتركة" أيضاً (a common social identity). وبهذا الاعتبار فإن الدين يحدد معالم وحنة اجتماعية تشكل من أفرادها الذين أصبحوا أمة مخصوصة: لها "عقدية نظرية"، وتسلك في الحياة "منهجاً أخلاقياً واحداً"، ولها "هوية اجتماعية مشتركة". ومن ثم فالدين الكامل يتكون من: وجهة نظر كلية عن العالم (ethos)، ومن: نهج أخلاقي معين (ethics)، ومن: هوية اجتماعية مشتركة (ethnos).

وبناءً على المسلمات الآتية الذكر، واعتباراً لأثر الوعي الجمعي للأمة في تحديد مسارها العام في الحياة، وأثر الدين الكامل الشامل للمحاور الثلاثة المترابطة التي أشرت إليها، يغدو الدين القوة الاجتماعية الأقوى أثراً والأعمق فعلاً في الحياة، ويصبح للدين والاعتقاد الديني قيمة حاسمة في الحياة الإنسانية لا في عصرنا فحسب كما تدل الشواهد والوقائع على ما صار يعرف بـ "العودة" (Return) أو "الاهتداء" (Conversion) من جديد إلى تعاليم الأديان، بل وعلى مدى التاريخ الإنساني العام.

فإنني أذهب إلى أن تحديد معالم النظرية المعرفية الإسلامية مستمد من مشكاة النبوة في جانبها التصوري النظري والتطبيقي العملي الذي من شأنه أن يتحمل مسؤولية ترجمة تلكم التصورات والمبادئ النظرية في مؤسسات إجرائية عملية؛ ذلك أن علم المنهج على الرغم من اقترابه من الاستمولوجيا يبقى متميزاً عنها، فهو منطلق تطبيقي بينما هي قريبة من نظرية المعرفة وعلم نفسها. ولذلك أضع اجتهادي المتواضع في صورة مخطط أولي لعل الجهود الخيرة من أهل الذكر والفكر تزیده عمقاً وأصاله وتأكيداً لمقولاته في واقع ينبض بالنشاط والفعالية، فتتجاوز بذلك ما نعاني من خبط



واضطراب في المفاهيم والتصورات، وما نقاسي من خمود وركود وجمود وغيبة عن ساحة الفعل الجدي، وتمات وتقايس ما كان الإسلام إلا ثورة عليها. والمخطط الأولي الذي اقترحه يبيّن على الموجهات العامة الآتية:

أولاً: الإقرار بإمامة القرآن الكريم المعصومة، الكتاب الإلهي الخالد الذي وصفه رب العالمين بـ "النبأ العظيم" و "الكتاب المبين"، و "القول الفصل" فما هو بالهزل، و "البيان المبين" الذي لا بيان بعده، و "الفرقان" الذي فرق بين حق لا يسع العاقل المسترشد بالهدى إلا أن يستسلم لتوجيهاته الربانية، وباطل مجوج يلزم إسقاطه من الاعتبار برده ومنافحته مهما تلبس بالغي ودلس، أو اختفى وراء شعارات مموهة ظاهرها الرحمة، وباطنها من قبله العذاب الأليم، والخسران المبين، ومغالبه الحق الصريح بالباطل وتخريصاته. إن الشواهد والوقائع التي تراكمت في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، تؤكد جميعاً خطئ أي مسعى فكري لا يتخذ من القرآن الكريم إماماً له؛ لِمَا للنص القرآني من سلطة تكوينية على الوعي الجمعي للأمة، فهو يرسم العالم، ويضع الحدود، ويقرر العقيدة، ويقيم الميزان الأخلاقي، ويوطر الهوية الاجتماعية المشتركة للأمة المسلمة. ومن ثم فإن كل نداء مهما علا وارتفع ضحيجه لا يتجاوب مع قواعد هذه الإمامة المعصومة للقرآن سرعان ما تنبذ الجماهير المسلمة ظهرياً بغفوة وتلقائية صادرة عن وعيها الجمعي العام الذي شكلته تلك الإمامة المعصومة، وبه تميز الأمة الحق المبين عن الباطل المريب.<sup>١١</sup>

ثانياً: الأخذ في الحسبان دائماً للفرقة الحاسمة التي أقامها القرآن الكريم بين عالمي الغيب والشهادة: عالم مغيب عن علم الإنسان فعلمه عند الله: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩)، وعالم مشهود، مفتوح أمام الإنسان، وهو مدفوع بإيمانه وتسديد وترشيد إلهي إلى سبر أغواره، وكشف نواميسه، واستقراء قوانينه التي لا تفاوت فيها ولا اضطراب: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ

١١ يقول المؤرخ الفلسفي المعروف جيلسون: "إذا كان الدين يمثل في نظر المؤمنين به الحقيقة المطلقة، فإن كل محاولة للتوفيق والتوليف بينه وبين الفلسفة والعلم لا تنتهي في الغاية والنهابة إلا إلى فاجعة كارثة لا مفر منها تنتظرهما معاً"، انظر، Gilson, Etienne: *The Unity of Philosophical Experience*, New York: 1962, pp.37-39.

هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴿٣﴾. (الملك: ٣). ومطلوب من المسلم أن يذلل خيرات عالم الشهود لمصلحته ابتغاء وجه الله، فيسعى في مناكبه ويدبم النظر في جزئياته ومفرداته بكل ما أوتي من سعة في العقل وعزم في الإرادة، ويستثمر خيرات بلا مغالاة ولا سرف، وذلك بمقتضى الأمانة التي حملها الله تعالى للإنسان إذ جعله خليفة في الأرض.

إن مبدأ "الاستخلاف" أو "النيابة الإلهية" جعله المرحوم محمد إقبال في منظومته الموسومة بـ: أسرار الذات (*Israr Khudi*) المرحلة الثالثة من مراحل تربية الذات المسلمة، وهي مرحلة يكون الإنسان فيها مسيطراً على العالم، مسخراً قوى الكون، نافعاً الحياة في كل شيء، مجدداً كل هرم، يهب الحياة بإعجاز العمل، ويجدد مقاييس الأعمال... إن الأنا: مخلوق ينال الخلود بالعمل، والذاتية تحيا بمخلق المقاصد والجد في السير. وعلى قدر عزم مقاصدها تعظم، وعلى قدر المشقة التي تحتملها تقوى.<sup>١٢</sup>

فالصلة بين الإنسان المخلوق والعالم المادي المسخر له: صلة تفاهم وتساند ومصالحة، لا صلة صراع وتدافع وسرف وإبذال. فكما أن القرآن يدعو البشرية إلى استثمار خيرات الكون المسخرة لها: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك: ١٥)، فإنه يحذر من الإضرار بالكون بالتيدير والإسراف؛ فيبقى هذا الكون البديع محتفظاً بجماله وتوازنه وحسن منظره وكريم عطائه: ﴿وَلَا تُبْذَرْ تِبْذِيرًا، إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (الإسراء: ٢٦-٢٧). والعلاقة بين العلمين: علم الغيب وعلم الشهادة، علاقة تكامل وتعاضد، لا علاقة تمانع وتدافع وتضاد، تستدعي توليفات ملفقة تهدر قيمة كلتا المعرفتين وتسوق إلى خبط وعبثية لا طائل من ورائها. ومن خلال هذه التفرقة الحاسمة والفاصلة بين عالمي الغيب والشهادة، فقد غدت البحوث الميتافيزيقية الغيبية بحسب التصور القرآني ومنطقه، سعياً لا طائل من ورائه، فلا ينتهي الجهد العقلي في المباحث الماورائية إلى يقين تطمعن إليه النفوس، أو إلى ثقة تزول معها الشكوك. وتاريخ المباحث الميتافيزيقية شاهدٌ صدق على ما أشرنا إليه. وبهذه التفرقة بين العالمين تميز وضع العقل في الإسلام عن وضع العقل عند اليونان أولاً والغريين

١٢ الدكتور عبد الوهاب عزام: محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، لاهور: نشر إقبال أكاديمي،

عامة، فقد أقر العقل المسلم المسترشد بالقرآن على نفسه بأنه عقل لا يستقل بالوصول إلى كنهه عالم الغيب ومعرفة أسرارهِ، فاستضعف قواه إزاء هذه المشكلات، وقرر عدم طاقته للاستقلال بها. وصُلِّحُوا عن هذا الفهم وجه الإمام الغزالي سؤاله الاستنكاري لدعي العقل المطلق ذي المديات الوجودية والمعرفية المطلقة فقال: "فقي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها، فما إنكاركم على هذه المعرفة؟"<sup>١٣</sup> ولقد أقامت الفلسفة الوضعية على المباحث الميتافيزيقية ثورة فأنكرتها، وأنكرت مباحثها، وأخرجتها من دائرة العلم بإطلاق.

ثالثاً: الإقرار بمحورية الخالق تعالى في الوجود (Theoscenterism)، فهو الخالق المبدع المصور، خالق كل شيء فأحسن صنعه: كمّاً وكيفاً وقدرّاً وتقديراً، وخلق الإنسان واستخلفه في الأرض، وهو تعالى يوالي عنايته ورعايته لمخلوقاته؛ وهم إليه تعالى راجعون: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ (الأنفال: ٤٢). فليست الحياة عبثاً لا مراقبة فيه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥). فكل تصور ينبي على وهم محورية الإنسان فيما يزعمون (Anthrocenterism)، محدودة منكوسة على عقبيها، وتعارض مع إمامة القرآن المعصومة. إن التصورات التي أنبتت باستمرار في حنايا الفكر الفلسفي الغربي منذ أيام السوفسطائيين إلى الفلسفات الوضعية - نفسية كانت أم اجتماعية أم اثروبولوجية أم تاريخية - نزعات تبشر بمحورية الإنسان في الوجود، والتي جعلت الإنسان الفرد مقياس الأشياء كلها، قد انتهت في الغالب والأعم من الحالات إلى نزعاتٍ شكيةٍ إلهاديةٍ واتجاهاتٍ عديمةٍ لا أخلاقيةٍ، وتفسيراتٍ وضعيةٍ إسقاطيةٍ للدين، باعتباره انعكاساتٍ لإسقاطاتٍ نفسيةٍ شتى ومتنوعة (Projectionists)، كأن يكون الدين إسقاطاً لرغبات في النفس الإنسانية في تصور أب كوني للعالم (Cosmic father figure)، أو إسقاطاً لرغبة في اختلاق رمز يشكل قوة ربط جامعة في المجتمع (Social cohesive symbol)، أو إسقاطاً لمصالح السلطة الحاكمة من الكهنوت والملوك (Priestly and Royal classes)، أو تعبيراً لاغتراب، وأداة للسيطرة الاقتصادية واستغلال لجهود العمال من قبل الرأسماليين،

كما ينهب إليه الماركسيون عامة.<sup>١٤</sup>

ولعل هذه المفارقة بين القول "بمحورية الإله الخالق" و"محورية الإنسان" هي من أدعى الأسباب، وأكثرها إلحاحاً في وجوب الامتناع عن النظر إلى ذاتنا وثقافتنا الإسلامية من خلال "النسبة إلى الآخر الغربي الذي أشاد ببيان فكره من أيام السوفسطائي بروتوغوراس (ت ٤١٠ ق.م) وإلى الوضعيين الحداثيين والمعاصرين - وآخرهم وليس الأخير منهم فردريك شيلر الذي وصف نفسه بأنه "التلميذ البار لبروتوغوراس السوفسطائي"<sup>١٥</sup> - على القول بمحورية الإنسان الفرد في الوجود.

رابعاً: إن للمعرفة في منهج القرآن الكريم وتبعاً لإمامته المعصومة جهداً متصل وسعي مستمر من أجل الكشف عن الحقيقة للصفة من الدغل والتدليس والتليس، قال تعالى: ﴿وَلَا تَلِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٤٢). ويليخص لنا الباجي غاية المعرفة في عرف الإسلام بالقول: "الحق واحد، وإن من حكم غيره فقد حكم بغير الحق. ولكننا لم نكُلف إصابته، وإنما كُلفنا الاجتهاد في طلبه. فمن لم يجتهد في طلبه فقد أثم، ومن اجتهد فأصابه فقد أجر أجرين، أجر الاجتهاد وأجر الإصابة للحق، ومن اجتهد فأخطأ فقد أجر أجراً واحداً لاجتهاده ولم يَأْثَمْ لخطئه".<sup>١٦</sup>

إذاً فإن نظرية المعرفة لا بد أن تستهدف تعليم العلم والعمل الحق. يقول ابن رشد موضحاً: "وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق".<sup>١٧</sup> ثم لا بد للمعرفة أيضاً أن تقتزن بـ "الصلاح في العمل"، أي أن تكون معرفة عملية نافعة، فلا نفع في العلم ما لم يقتزن بالعمل ولا صلاح في العمل ما لم يقتزن بطلب الآجل، فطلب مصلحة الذات في المعرفة محكوم في منطق القرآن بطلب مصلحة

١٤ راجع الفصل الخاص بالدين في مقدمة العناوين الجامعة لكُتب العالم الغربي *Great Books of the Western World*, syntopicanich: 79, Religion, pp.466-477

١٥ أرنولد كوكليه: المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربية وعلق عليه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة: ١٩٦٥، ط ٥، ص ٥.

١٦ انظر أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد الزكي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٨٦، ص ٧٠٨.

١٧ ابن رشد الخفيد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمار، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢، ص ٤٩.

الغير، كي لا تكون دولة بين فئة مخصوصة تحتكرها لمنافعها الذاتية،<sup>١٨</sup> قال تعالى: ﴿وَلَا تَكْمُمُوا الشَّهَادَةَ إِنَّهُ يَكْتُمُهَا فَإِنَّهُ غَائِمٌ قَلْبُهُ﴾ (آل عمران: ٧١).

وبهذا الفهم السوي للمعرفة بوصفها اجتهاداً دؤوباً ومخلصاً من أجل إصابة العلم الحق والعمل الحق، فإنها تغلو مشروعا مفتوحاً على النماء المستمر والتطوير الدائم. وعقضى هذا الفهم أيضاً، تقف المعرفة - التي هي اجتهاد - طرفاً نقبضاً مقابلاً للمعارف السلطوية التي تدعي الإطلاق، ويتخلى العقل عن كل دعوى ما بعدية في امتلاك الحقيقة المطلقة، وتزول وتسقط من الاعتبار دعوى المدى الوجودي المطلق للعقل الذي تدعيه النظم السلطوية في المعرفة التي تزعم: أن علمها ليس اجتهاداً تأتيه قيمته من شروط صحته ونجاحه، بل هو الحقيقة المطلقة تأتيها قيمتها من مجرد كونها صادرة عنها،<sup>١٩</sup> أي عن السلطة المعصومة. وهكذا أيضاً تغلو المعرفة الإنسانية مشروعا متحدداً لا يعرف الجمود والركود، ما دام الاجتهاد المطلوب دينياً يعتبر إدراكاً للحقيقة، لا كل الحقيقة، ولا ذاتها، ومن ثم فهي ليست أزلية ولا أبدية بل تاريخية، فما أن يحدث تعقل للواقع أصدق حتى يتم تجاوز التعقل السابق.<sup>٢٠</sup> ومن هنا فساد القول بغلق باب الاجتهاد، مما يتنافى كلياً مع دعوة القرآن الكريم المتكررة إلى التدبر، والتفكر، والتبصر، والتعقل، والسير في الأرض، وسير أغوار الظواهر المادية استقراء لقوانينها التي بثها الله الخالق تعالى فيها في اطراد لا شلوذ فيه.

خامساً: إن أية نظرية معرفية نصوغها على هدى الإمامة المطلقة وللعصومة للقرآن الكريم يلزم توافقاً مع روحها أن تسم بـ "الوسطية والاعتدال"، ذلك أن الوسطية التي جعلها الله تعالى صفة لهذه الأمة حاملة الرسالة الخاتمة، ليست وليدة اجتهاد إنساني واختيار بشري، بل هي خلق إلهي وسمه ربانية موهوبة لا مكتسبة قال تعالى: ﴿وَكُنَّا نَكْمُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٢).

١٨ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن القاسم، الرباط: مكتبة دار المعارف، د.ت.، المجلد التاسع، ص ٢٨٦-٢٨٧؛ ولزيد من التفصيل عن ربط العلم بطلب الحق وتعدية الذات إلى الآخرين أو اقتزائه بالعمل، انظر الدكتور طه عبد الرحمن: تجديد النهج في تقويم التراث، السدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤، ص ٣٨٠ وما بعدها.

١٩ أبو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، ص ٢٠٦-٢٠٧.

٢٠ المرجع نفسه.

وانطلاقاً من هذا الفهم قال الإمام الغزالي: "ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين"،<sup>٢١</sup> وإلى هذا الفهم ذهب جمهور المفسرين في تفسير معنى الأمة الوسط، أي أمة خياراً عدولاً معتدلين، بلا تفریط ولا إفراط، أو غلو أو تقصير.

ومعروف أن الأديان السابقة على الإسلام، ظهر الميل فيها إما إلى الإفراط أو إلى التفریط، فجاء القرآن مهيمناً ومقوماً للأوضاع المنحرفة تلك، يعيد للهيدي الرباني اعتداله وتوازنه الذي افتقده جراء أوهام أرباب الهذيان وأصحاب الطيلسان من الكهنة والمضلّلين. ولهذا تجاوز القرآن الكريم "برانية" (شكلائية) اليهودية المتشددة و"جوانية" (باطنية) المسيحية الغالية: واتهام اليهودية بـ "البرانية" تهمة ترددت في الكتابات المسيحية منذ قيام السيد المسيح بشارته وحتى بدايات القرن العشرين، فجاءت المسيحية ردّاً فعلٍ عنيف على هذه "البرانية" المتشددة. وقد أوجز هذا الأمر المرحوم محمد إقبال فقال: "إن المسيحية استهدفت جعل ما هو براني جوانياً (Internalize the external)".<sup>٢٢</sup> ويقول أبو الحسن العامري في مناقب الإسلام: "أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين، ليجد كل من ذوي الطباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع له من خير دنياه وآخرته".<sup>٢٣</sup> وفي توافق تام مع هذه الشهادة من عالم مسلم، يقول جان جاك روسو عن المسيحية: "لقد قيل لنا إن أمة من النصارى يمكن أن تقوم وتجسد أكمل مجتمع يمكن للإنسان أن يتصوره؛ على أنني أرى في هذه الدعوى استحالة، ذلك أن مجتمعاً مسيحياً مثالياً سوف لن يكون مجتمع بشر، فإن مملكة النصارى ليست في هذا العالم"،<sup>٢٤</sup> وكأنه يترجم مقولة السيد المسيح عليه السلام: "ما مملكتي من هذا العالم".<sup>٢٥</sup> واسترشاداً بهذه القاعدة التي أقرها القرآن الكريم، جاءت أحكامه كلها حاملة

٢١ أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤، ص ٢٥٨، باب تفصيل الطرق إلى تهذيب الأخلاق.

٢٢ محمد إقبال: تطور الميتافيزيقا في فارس (الأصل الإنجليزي)، الفصل الثاني، ص ٢١.

٢٣ أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، نشر وتقديم عبد الحميد غراب، القاهرة: ١٩٦٧، ص ١٣٩.

٢٤ مقدمة الكتب الكبرى للعالم الغربي: G. B. W. W. فصل: الدين، ص ٢٧٤.

٢٥ إنجيل يوحنا: ٣٦/١٨.

على التوسط.<sup>٢٦</sup> يقول الإمام الشاطبي: "فإذا نظرت في كلية الشريعة، فتأملها تجدها حاملة على التوسط. فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين، وطرف التخفيف يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذلك، رأيت التوسط لاحقاً ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعدل الذي يلجأ إليه".<sup>٢٧</sup>

إن الاهتلاء بقانون الوسطية والاعتدال في صياغة نظرية للمعرفة كقيل بأن يرد عنها غائلة التطرف إلى أحد القطبين النقيضين للمقابلين، وأن يحميها ويصونها من "مبدأ الصراع بين الأضداد" الذي لازم الفكر الغربي منذ نشأته الأولى في أحضان اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد وحتى عصرنا الراهن، فتولدت على ساحة الفكر الغربي "الثنائيات المتضادة للتصارعة": المثالية والواقعية، والمادة والروح، والعقل والوحي، والدين والدولة، والفرדانية والسلطويات الكلائية. أما الثقافة الإسلامية فقد غلب على أوجه نشاطها كافة نزوع قوي ومستمر نحو الوسطية والاعتدال والتوازن، صدوراً عن المنهج القرآني الذي جعل الوسطية والاعتدال سمة ربانية بارزة للأمة المسلمة.

وبناء على هذه الروح الوسطية وتأسيساً بها يلزم لأي نظرية معرفية نصوغها أن تأخذ في الحسبان أيضاً نظرة القرآن المستقيمة إلى الإنسان، من حيث أنه: موجود ثلاثي النشأة والتكوين، ثلاثي الحاجة والمطالب، بلا مغالبة وتعاند بين وجود ووجود، وبين مطلب ومطلب، دفعاً للتفسيرات الأحادية الضيقة للوجود الإنساني وحصره في مضائق تقسد وحدته وتكامله. إن الإسلام قد أعاد الوجود الإنساني إلى فطرته، وتجاوز به مواضع الشنوذ والانحراف، ومخاطر الإفراط والتفريط، عاد بالوجود الإنساني إلى طبيعته الأولى التي فطر الله تعالى الإنسان عليها، فأقام هذا الوجود على "أساس من التعادل بين الكم

٢٦ بنى علي عزت ييجوفيتش كامل أطروحة في كتابه للتميز الإسلام بين الشرق والغرب على قاعدة الوسطية المعتدلة المتوازنة التي أقامها القرآن الكريم، مؤسسة بغاريا للنشر والإعلام والخدمات، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ص ٢٧٧.

٢٧ أبو إسحاق الشاطبي: المواصفات، تعليق عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، المسألة الثانية عشر من النوع الثالث.

والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب، وبكلمة واحدة بين العلم والضمير".<sup>٢٨</sup> ذلك أن الإنسان في التصور القرآني "كائن فذ، ينطوي على عوالم متفردة وعديدة".<sup>٢٩</sup> إن المستفاد من عموم التوجيه القرآني - في فهمنا واجتهادنا وكما ذكرنا قبل قليل - أن هذا الإنسان كائن ثلاثي النشأة والتكوين، ومن ثم فهو ثلاثي الحاجة والمطالب، بلا تغالب بين نشأة وأخرى، أو تضاد بين حاجة وأخرى؛ بل في وحدة عضوية هي نسيج تكاملي، يعز الفصل بين أطرافه ومكوناته، لأن أي فصل بينها يتهي إلى تشويه الوجود الإنساني، واختيال وحدة الشخصية الإنسانية.<sup>٣٠</sup>

أ - نشأة مادية أو تكوين مادي، يقتضي ضرورة الاستجابة لمطالبه وإشباع حاجاته المادية، ومن ثم لم يعد من الحق والصواب استقذار دوافع فطرته ومقتضيات هذا التكوين وحقه في الإشباع، ولم يعد ينظر إلى الإنسان باعتباره ملكاً نورانياً لا يتلبس بمقتضيات هذا الجانب المادي من تكوينه، فقد قال تعالى: ﴿وَزَيْنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ النَّهَبِ وَالْهَيْضَةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَتَابِ﴾ (آل عمران: ١٤). وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٢)، وقال تعالى: ﴿وَأَبْنِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَفْسِيكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصاص: ٧٧). يقول ابن الجوزي: "قد يسمع العامي ذم الدنيا في القرآن المجيد والأحاديث فيرى أن النجاة تركها، ولا يدري ما الدنيا للذمومة، فيلبس عليه إبليس بأنك لا تنجو في الآخرة إلا بترك الدنيا... إن الدنيا لا تَنَمُّ لثباتها، وكيف يُنَمُّ ما من الله تعالى به وما هو ضرورة في

٢٨ مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة: مكتبة دار العروبة، ط١، ١٩٥٩، ص ٢٨٩.

٢٩ سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨، ص ١٦٩.

٣٠ يقول محمد إقبال: "تلتزم في حياة" نائب الحق" عناصر النفس المتضادة، توحدها أعلى القوى، وأعلى الأعمال، فيتوحد فيها: الذكر والفكر، والخيال والعمل، والعقل والخصائص الجبلية... وأول شرط لظهور "نائب الحق" أن ترقى الإنسانية في جانبها الروحي والجسمي؛ فإن ارتقاء الإنسانية يقتضي ظهور أمة مثالية يتجلى في أفرادها في الجملة هذا التوحد الذاتي، وتصلح لأن يظهر فيها نائب الحق" تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس، مرجع سابق، ص ٦٠.



بقاء الآدمي، وسبب في إعاقته على تحصيل العلوم والعبادة".<sup>٣١</sup>

ب - نشأة عقلية أو تكوين عقلي، ومطلبه وحقه في إشباع حاجته في التأمل والتدبر والتفكير والتبصر، والنظر والتعقل، لكي لا يبقى الوجود الإنساني أسيراً لمطالب تكوينه المادي ورغباته الأرضية، فيرتكس في مهابط الحيوانية المحضنة، وقد كرمه الله تعالى بالعقل الذي هو كما يقول الإمام الماوردي: "أساس كل فضيلة، وينبوع كل أدب"،<sup>٣٢</sup> ويسمو الوجود الإنساني بالفكر والتأمل والتدبر في ملكوت السماوات والأرض إلى عليين، ويكشف أسرار الكون، وبديع صنع الله في خلقه، لينتهي من إحالة الفكر والاجتهاد الحر النزيه، الذي يوجر عليه إن أصاب أو أخطأ، إلى مدارج الحكمة ويتميز عن الدواب.

ج - نشأة روحية خالصة، ومطلبها وحققها في الإشباع في التطهر والتزكية، وحاجاتها إلى معراج روحي صوب الكمال الأخلاقي، والتشبه بالملأ الأعلى "بالفناء عن إرادة السوء"، ليتجاوز الوجود الإنساني بهذا للمعراج الروحاني - مرة - عالم تقييدات النشأة المادية ولوازمها، وعالم الطين اللاذب في قلبه وسرورته التي لا قرار معها، ومرة ثانية، تقييدات العقل البشري ولزوم التزامه حدوده ونسبيته، فهو ليس عقلاً مطلقاً ذا مدى وجودي معرفي، وليبقى العقل الإنساني محصوراً فيما يستطيع أن يكشفه من أسرار الوجود الطبيعي ومتجهاً بكامل قدراته إلى دراسة واقع الكون وواقع الحياة بالملاحظة والدرس والتحليل، ويتحرر من البحوث المابعدية لأنها سدى، وحتى لا يقع أسير المقايضة الواهمة في التسوية بين إمكانات علمه عن عالم الشهود المتناهي، وعجزه عن معرفة عالم الغيب اللامتناهي، فيبقى عقلاً إجرائياً استقرائياً، يحذر من ادعاء العلم بكل شيء، ويقر ويعترف بحكم الله تعالى: ﴿وَمَا أُرِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥)، ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩)، ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُنْفَخُونَ﴾ (النمل: ٦٥).

إن من شأن هذا السمو الروحاني والارتقاء في مدارج السالكين المنضبط بأدب

٣١ محمد إقبال: مرجع سابق، ص ٦٠.

٣٢ ابن الجوزي: تلييس إيليس، تحقيق مصطفى عبد الواحد، (طبعة القاهرة)، ص ١٤٥.

العقل والدين معاً أن يرسخ في النفس بواعث الألفة والمحبة، ويثير فيها دواعي التزكية ويطهرها من أدران الخسائس وقبح الموبقات: من العجب والكبر، والغل والحسد، والشح والتقتير، والسرف والابتذال، والرياء والغضب، والأنفة والعداوة، والبغضاء والشحناء، وسواها من المهلكات القاتلة للمروءة وفضائل الأخلاق.

إن الفلسفات المعرفة الغربية وتحت وطأة "مبدأ الصراع بين الأضداد" و"النظرة الأحادية الضيقة" إلى الوجود الإنساني، قد أخفقت في تقديم نظرية للمعرفة متكاملة ومتوازنة، وزاد من وطأتها إلى حدود بالغة النزوع دائماً إلى القول بـ "محورية الإنسان الفرد"، فحرمت الإنسان من الاهتمام بالوحي الإلهي وأحالت الحياة إلى عبثية، فتناثرت على ساحتها مشكلات حياتية مزمنة ومهلكة لا يرحى منها براء، كانهيار الحياة العائلية، وارتفاع معدلات الانتحار، وانتشار تجارة المخدرات، والزواج من ذات الجنس، والإجهاض القسري، وغير هذا من الأعراض المرضية المزمنة التي صارت المجتمعات العلمانية تشكو من وطأتها؛ العلمانية الشاملة التي "جردت الطبيعة من سحرها وجمالها، والسياسة من القداسة، والأخلاق من الفضائل".<sup>٣٣</sup>

وكلمة ختامية لا بد منها لإحقاقاً للحق والموضوعية، فأقول: إن الخطاب الإسلامي في دائرة نظريات المعرفة يقي وعظماً وإرشاداً وكلاماً ومرسلاً، ما لم تتحول إمامة القرآن المطلقة إلى برامج عملية قادرة على نقل الخطاب إلى نشاط وفعالية اجتماعية تكرر المعالم القرآنية في واقع حي ترفله مؤسسات علمية وتنظيمات اجتماعية بالطاقة والحيوية، وإلا تحول خطابنا إلى شعارات سخاوية ومسكنات نبتلحها رجاء الغيوبة عن الواقع الذي لا يسر مسلماً عقل دينه، وآمن بإمامة القرآن المعصومة في هداية البشر إلى مصالحهم الدنيوية والدنيوية، العاجلة والآجلة، مما اصطلاح عليها فقهاء الأمة بالمقاصد الخمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

# دأي وحوار

## العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار

عبد الحميد أحمد أبو سليمان\*

### العنف مراوحة بين المبدأ والخيار في الفكر السياسي الإسلامي

مع نهاية قرن من الحروب الأهلية وبدءاً بأقول الخلافة الراشدة ثم أحداث الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير ومحمد النفس الزكية - رضي الله عنهم أجمعين - وانتهاءً بسقوط الدولة الأموية ثم قيام الدولة العباسية التي لم تختلف في جوهرها عن النظام الأموي، أفتى رجال مدرسة المدينة ونعني بها هنا للمدرسة الإسلامية التابعة لفكر مدرسة الخلافة الراشدة والرفضية للترعات القبلية والشعرية الاستبدادية أفتوا بتحريم الفتنة والخروج على السلطان ولو كان ظالماً.

ولم يكن هذا الموقف حباً في الظلم ولا تقيلاً من شأنه، ولكنه كان النتيجة الطبيعية لفشل الثورات الإصلاحية على الأنظمة المستبدة للبلدة، حيث أصبح من الواضح أنّ الحروب الأهلية لم تحسم أمراً ولم تغتفر من طبيعة الأنظمة السياسية والاجتماعية شيئاً ذا بال، ولم يكن لها من ثمرة إلا إراقة الدماء.

وحينها وصل الإسلاميون (رجال مدرسة المدينة) إلى النتيجة الطبيعية وهي وجوب التحول من الثورة والرفض إلى العزلة والمعارضة ضمن إطار الأنظمة القائمة، لذلك نجد رجالاً من قادات مدرسة المدينة الإسلاميين (العلماء والمثقفين) مثل أبي حنيفة النعمان يدخل السجن لأنه لم يقبل تولي القضاء لبني العباس.

واستقلّ العلماء (مدرسة المدينة الإسلاميون) بالجوانب الشخصية للفرد المسلم ونجحوا في الانفراد بتوجيهها بما لهم من العلم والإخلاص وطهر أيديهم وتركوا مرغمين

---

\* دكتوراه علاقات دولية جامعة بنسلفانيا - الولايات المتحدة الأمريكية ١٩٧٢. مدير الجامعة الإسلامية العالية بماليزيا سابقاً ورئيس الحالي للمعهد العلمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

شؤون الحكم والسلطة والنظام العام للملوك والسلطين يتصرفون فيها كما يعنّ لهم ويتفق وأهواءهم، مما أورث - فيما بعد - النفسية الإسلامية اعتبار أنظمة الحكم والنظام العام أنظمة اغتصاب غير مشروعة. ويعتبر تشكل مثل هذه النفسية في ظل هذه الظروف التاريخية - بغض النظر عن أسبابها - من أهم عوامل ضعف البعد الجماعي والعام في تكوين نفسية الفرد المسلم وموقفه النفسي من النظام والمصالح العامة.<sup>١</sup>

وموقف العزلة والمعارضة هنا من قبل رجال مدرسة المدينة (العلماء) لم يأت في الحقيقة نتيجة نظرة مبداية قيمة في التخلي عن استخدام العنف والرقض للسلاح ضد الصفوات الحاكمة الظالمة، لكنه كان في جوهره تسليماً بالأمر الواقع على أسس من الضرورة والمصلحة، أي إنّ عدم استخدام العنف من أجل الإصلاح في فكرهم هو قضية خيار لا قضية مبدأ.

والسبب لهذا الموقف للمذبذب غير الواضح يعود في جوهره إلى الخلط بين قضايا الصراع السياسي داخل الأمة والصراع السياسي بين الأمم، والمدافعات الناجحة عن واجبات السعي بالدعوة نحو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لإحقاق الحقوق ودفع المظالم والحض على مكارم الأخلاق.

والنتيجة العملية لهذا الخلط أن تعمى الرؤية للنهجية بحيث قد يتساوى أمر استخدام العنف في كلّ هذه الحالات. ويصبح اللجوء إلى العنف أو عدمه موقف خيار وليس قضية مبدأ رغم اختلاف هذه الأحوال واختلاف ديناميتها.

وهذا يفسر كيف أن موقف أبناء الأمة ظل هو المرواحة بين الاستسلام والمقاومة المدنية والمقاومة المسلحة في مواجهاتها ضدّ الأنظمة المستبلة ومظللها، ولكن دون تفريق بين ما هو من قضايا الإصلاح السياسي داخل المجتمع أو الكيان السياسي الواحد وبين ما هو من قضايا الصراع والمواجهة السياسية بين الأنظمة والدول وبين ما قد يتولد من مواجهات بسبب التصدي لمهمة الدعوة إلى المعروف والنهي عن المنكر والصدع بكلمة الحق ودفع المظالم والحض على مكارم الأخلاق في حدود ما تقضي به السيادة الشرعية.

وموقف المرواحة في أمر استخدام العنف بين المبدأ والخيار في أنواع الصراعات

<sup>١</sup> للمزيد يمكن الرجوع إلى الكاتب في مؤلفه أزمة العقل المسلم من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي هرتلن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٢.

السياسية والمواجهات الدعوية كافة مازالت الأمة - في كثير من المواقف - تعاني منه حتى اليوم رغم مرور قرون طويلة من الزمان. إن ضبابية الرؤية في هذا الأمر الخطير مازالت للأسف البالغ تسبب كثيراً من سفك الدماء دون ثمرة أو حسم، في الوقت الذي بقيت للأنظمة في جمل الحقب طبائعها المبدعة للمستبدة.

ولحسم هذا الأمر ووضع حد لنزيف الدم لا بد من فكر وروية ورؤية شمولية منضبطة واضحة للنصوص الإسلامية مجتمعة إلى جانب وعي دروس تاريخ العصر النبوي وما تبعه من عصور الدول الإسلامية وعياً مفاهيمياً سليماً. ذلك أن الرؤية الشمولية المنضبطة هي الطريق الصحيح للوصول إلى رؤية واضحة مؤصلة في قضية استخدام العنف لحل النزاعات السياسية والتمييز بينها وبين قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المتعلقة بالأمة والجماعة أو المتعلقة بأفراد المجتمع.

إننا إذا نظرنا إلى النصوص الإسلامية نظرة شمولية منضبطة نراها تنصّ على أمور كثيرة حرية بالنظر، وتسهّم للمنطلقات والبادئ التي تنظّمها، بحيث تتضح معالم بنائها المتكامل القادر على فهم أنواع العنف ومستوياته ودينامياته ووضع حد له في علاقات المجتمع للمسلم وسياسات تعين على تمكين الإصلاح ووضع حدّ للمظالم والاستبداد.

كذلك يسترعي انتباه الدارس أنّ النصوص الإسلامية والسنة النبوية تفرق بين قضايا الصراع السياسي داخل المجتمع وبين قضايا الصراع السياسي بين الأمم والمجتمعات وبين قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح بمكارم الأخلاق مما لا يدخل في صلب قضايا الحكم والسياسة، أما ما يدخل في أبواب السياسة وصراعاتها فيكون استخدام العنف فيه من باب الفتن والصراعات السياسية الداخلية، ويعالج بما تعالج به هذه الصراعات السياسية. والنصوص المتعلقة بقضايا العنف والصراعات على مختلف وجوها كثيرة ومتعددة، فمنها ما يتعلق بالفتن والصراعات السياسية في المجتمع والصبر على أذلهام ومنع الاشتراك في أعمال العنف ولو بدعوى الدفاع عن النفس. ونصوص تتعلق بالجهاد ورد العلوان. وهناك نصوص تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فكيف تنظم هذه النصوص في هذه المواقف؟ وما هي القواعد التي تحكم حق استخدام العنف في كل حالة من هذه الحالات؟ وما الحكمة من استخدام العنف حين يسمح به أو لا يسمح في أي حالة من هذه الحالات؟

## الشمولية في فهم دلالات النصوص وأحداث العهد النبوي المتعلقة بأساليب العنف

وإذا شئنا فهم العلاقة بين النصوص والمواقف والتوجهات المختلفة بشأن استخدام القوة والعنف على عهد النبوة؛ فإنه لا بد لنا من دراسة شمولية منضبطة لهذه النصوص يمكن معها الوصول إلى رؤية واضحة مبدئية مفاهيمية في هذا الأمر. ومن اللهم لفهم دلالات النصوص وعلاقتها في هذه الجوانب الاجتماعية للعقدة للتأخلة عدم الاكتفاء بدراسة النصوص وحدها، بل لا بد لنا من استعراض التجربة النبوية بجملة، حيث مرّت هذه التجربة الإصلاحية النبوية بمراحل من الصراعات المريرة التي تنظم المنهج النبوي في مختلف المواقف والمراحل وتقدم رؤية منسقة تجعلها تجربة متكاملة تنظم النصوص وتكشف عن المنهج النبوي الإلهي في إدارة معارك الإصلاح وحل الصراعات السياسية داخل كيان الأمة، وفيما بين الأمم والصفوات الحاكمة بعضها البعض. كما ترشد جهود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة وتفرق بينها وبين الفتن والصراعات السياسية.

وأول ما يلفت نظر الدارس هو ما يسمّى بأحاديث الفتنة التي رويت عن الرسول ﷺ قبل وفاته والتي ينهى فيها مطلقاً عن المشاركة للسلاح في الفتن. ففي هذه الأحاديث ينهى الرسول ﷺ عن اللجوء إلى العنف في حلّ فتن الصراعات السياسية بين الصفوات القيادية داخل المجتمع، ويأمر بوجوب التزام ضبط النفس الكامل ولو تعرّض الطرف الداعي إلى الإصلاح للعدوان من قبل الآخرين. اقرأ في ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَا أُنسَىٰ عَادِمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبَلُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَكَمْ يَقْبَلُ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَا أُقْبَلُكَ قَالَ إِنَّمَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ، لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رُبَّ الْعَالَمِينَ، إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَبْرِأَ إِلَيَّ وَإِنَّمَا تَكُونُ مِنَ الصَّاحِبِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ، فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة: ٢٧-٣٠)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَنَّكَ أَصَابَكُمْ إِذَا ذُكِرْتُمْ مِنْ عَزَمِ الْأُمُورِ﴾ (لقمان: ١٧).

واليك الأحاديث الآتية:

"حدثنا علي بن عبد الله: حدثنا سفيان: حدثنا ابن شهاب قال: أخبرني عروة قال:

سمعت أسامة رضي الله عنه قال: أشرف النبي ﷺ على أطعم من أطام المدينة فقال: هل ترون ما أرى؟ إني لأرى مواقع الفتن خلال بيوتكم كمواقع القطر. تابعه معمر وسلميان ابن كثير، عن الزهري.

روى البخاري عن الأحف بن قيس، قال: "ذهبت لأنصر هذا الرجل فلقيني أبو بكره فقال: أين تريد؟ قلت: أنصر هذا الرجل، قال: لرجع فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالتقتا ولتقتل في النار، فقلت: يا رسول الله هذا القاتل فما بال للقتول؟ قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه".

روى البخاري في تفسير قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (الأنفال: ٣٩)، أن ابن عمر رضي الله عنهما، أنه قيل له: "كيف ترى في قتال الفتنة؟ فقال: وهل تدري ما الفتنة؟ كان محمد صلى الله عليه وسلم يقاتل للشركيين، وكان الدخول عليهم فتنة، وليس كقتالكم على الملك".

روى البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما، أنه رجلا في فتنة ابن الزبير فقالا: إن الناس قد ضيعوا وأنت ابن عمر وصاحب النبي ﷺ فما يمنعك أن تخرج؟ فقال: يمنعني أن الله حرم دم أخي، قال: ألم يقل الله: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة - فقال: قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله، وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله.

روى أبو داود عن أبي ذر قال قال لي رسول الله ﷺ: "يا أبا ذر، قلت: ليك يا رسول الله وسعديك. فذكر الحديث قال فيه: كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف - يعني القبر - قال قلت: الله ورسوله أعلم، أو قال ما خاف الله لي ورسوله. قال: عليك بالصبر، أو قال تصبر. ثم قال لي: يا أبا ذر. قلت: ليك وسعديك. قال: كيف أنت إذا رأيت أحجار الزيت قد غرقت بالدم؟ قلت: ما خاف الله لي ورسوله. قال: عليك، عن أنت منه. قال قلت: يا رسول الله أفلا أخذ سيفي فأضعه على عاتقي؟ قال: شاركت القوم إذا. قال قلت: فما تأمرني؟ قال: تلزم بيتك. قال قلت: فإن دخل على بيتي؟ قال: فإن عشت أن يهرك شعاع السيف فائق ثوبك على وجهك يوء يأمك وإممه".

فلو تمحنا النظر من خلال النظرة الشمولية إلى مجمل النصوص ومجمل التجربة النبوية منذ بدء الرسالة في مكة، لرأينا أن للمسلمين قد تعرضوا في مكة للفتنة والعدوان قبل ذلك وكان

الموقف القرآني والنبوي هو الإصرار على الدعوة إلى الحق وعدم اللجوء إلى الرد بالعنف مهما تعرض المسلمون للأذى والعدوان من قبل الصفوة الحاكمة القرشية الذين بلغ أمرهم في أذى المسلمين حدّ الحصار والتعذيب والقتل. ومن الواضح أن هذا أمر معروف ونهي عن منكر ودعوة إلى الإيمان بالله وإزالة الظلم والشرك على المستوى السياسي في أرفع درجاته ومثل صراعاً بين الصفوة الحاكمة القرشية والصفوة الإصلاحية المسلمة.

ولم يتغير الموقف القرآني والنبوي في مكة في عدم السماح باللجوء إلى العنف رداً على عدوان قريش على المسلمين - الدعاة إلى الإصلاح والآخرين المعروفين بالناهين على المنكر للمؤمنين بالله - على الرغم من إسلام رجال محاربي وشجعان أمثال حمزة بن عبد المطلب وعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - وانضمامهم إلى صفوف المسلمين، والذين أرادوا تحدي قادة قريش وطالبوا الرسول ﷺ بالسماح لهم بالردّ على العدوان ومواجهة العنف بالعنف ومقارعة القوة بالقوة، والقرآن الكريم في الكثير من آياته شاهد على الأمر الإلهي والنهج النبوي بالصبر في تلك الحال:

﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ (غافر: ٥٥)  
 ﴿وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا، رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا، وَأَصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا، وَذُرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النِّعْمَةِ وَمَهَلْهُمْ قَلِيلًا﴾ (الزمر: ٨-١١).

﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِنْ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْتَطِلُونَ، كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾ (الروم: ٥٨-٦٠).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنَّهُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (لقمان: ١٧).

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَكَّلُكُمْ وَأَمَرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ الظَّالِمِينَ، وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ



يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِي وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ﴿يونس: ١٠٤-١٠٩﴾.

﴿إِنَّهُ كَانَ فَرِيقَ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا عَلَّمَنَا مَا نَحْمَدُكَ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِحْرِيًّا حَتَّىٰ أَنسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَاقِقُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠٩-١١١).

ونرى كيف تغير موقف الرسول ﷺ والمسلمين ونهجهم من قضية استخدام العنف ضد المعتدين وعلى رأسهم قريش حين هاجر المسلمون إلى المدينة وأقاموا فيها دولة الإسلام المستقلة، ونحوهم من النقيض إلى النقيض، فقد أمر القرآن المسلمين بالقتال دفاعاً عن أنفسهم وعن دعوتهم وأذن لهم فيه. وتصدى رسول الله ﷺ لقريش وسواهم من القبائل المحاربة له ولدعوته الإصلاحية وذلك سعيًا من الإسلام إلى إعطاء الإنسان حرية الخيار في عقيدته ونهج حياته واستخدم الرسول ﷺ في حربهم كافة وسائل القوة والعنف بما في ذلك قتل بعض زعاماتهم للتحدية غيلة في عقر دارهم.

﴿أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٣٩-٤١).

﴿كَيْبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرَّةُ كُرَّةٍ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ٢١٦-٢١٨).

﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٣٦).  
 ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْلُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ، وَقَتْلُوهُمْ  
 حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ  
 الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَوْكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَوْكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ، فَإِنْ انْتَهَوْا  
 فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ، وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا  
 عَلَى الظَّالِمِينَ، الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا  
 عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠-١٩٤).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ اتَّقُوا اللَّهَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّهُ لَفَتَنَكُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ  
 بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ، إِلَّا تَتَفَرُّوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا  
 أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (التوبة: ٣٨-٣٩).  
 ﴿إِنَّمَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَلُكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ  
 أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ، قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَبْيَدِكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ  
 وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُلُوبَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ١٣-١٤).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِئُوا بِكُمْ غَلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ  
 مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ١٢٣).

﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ، هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ  
 رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا  
 هَلْ أَتَاكُمْ عَلَى نَجَارَةٍ تُحْجِكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ، تَوَمِّنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِلُونَ فِي سَبِيلِ  
 اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ  
 تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِينٌ طَيِّبَةٌ فِي جَنَّاتٍ عِنْدَ ذَلِكَ الْفَوْزِ الْعَظِيمِ، وَأُخْرَى يُجِئُهَا  
 نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَيُشْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الصف: ٨-١٣).

﴿إِنِ اعْتَزَلْتُمْ كُمْ فَلَسْمُ يُقَاتِلُونَكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا،  
 سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُواكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ  
 لَمْ يَعْتَزِلُواكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخَلُّوهُمْ وَأَقْلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأُولَئِكَ  
 جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ (النساء: ٩٠-٩١).

﴿وَرَأَى جَنَحُوا لِلْإِسْلَامِ فَاجْتَحَ لَهَا وَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأفصال: ٦١).  
 ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المتحنة: ٨-٩).

وإذا وزنا الأمور بميزان العقل فإنه علينا أن نهتدي إلى الحكمة من خلف إباحة الإسلام لأتباعه من المسلمين القتال واستخدام العنف ضد قريش وسواهم من المعتدين بل وأمرهم به، فليس من المعقول أن يبيح الإسلام القتال في المدينة وقد حرمه في مكة دون أن يكون هناك سبب موضوعي وحكمة بالغة يجب الاهتداء إليها، وإلا تحتم أن يكون - مفاهيمياً - أحد الموقعين قد حاباه الصواب.

وهناك ملاحظة هامة في هذا الصدد وهو أن الوسائل التي استخدمها الرسول ﷺ في قتال قريش وللمشركين حال وصوله إلى المدينة وأقام فيها دولة المسلمين المستقلة تدل على علمه بهذه الوسائل وهو في مكة وأن امتناعه عن استخدامها لم يكن عن جهل أو عجز، بما في ذلك اغتيال الأعداء ولكنه كان عن حكمة وقصد، فلم يكن الرسول ﷺ يعلم - والمسلمون يتعرضون للأذى في مكة - رجالاً مسلمين مسهم الأذى، ولهم من قوة الإيمان، ما يجعلهم يقبلون ويرغبون أن يتعرضوا جبهة أو غيلة لكبار زعامات قريش من أمثال أبي جهل وأبي سفيان.

والسؤال المهم هنا: ما هي الحكمة من منع الرسول ﷺ المسلمين من الرد على عدوان قريش عليهم، ولماذا أباح الرسول ﷺ للمسلمين الرد على عدوانهم وقتالهم بعد أن هاجروا إلى المدينة وأقاموا فيها دولتهم المستقلة.

من استعراض الموقف القرآني والنبوي في الفترة للكيّة نستطيع أن نرى أن أمر المسلمين بعدم استخدام العنف بين الفئات والصفوات - وفي هذه الحالة المسلمون وقادة قريش - بعضها ضد بعض وبتألي عدم رد المسلمين على عدوان قريش ضدهم كان موقفاً مبتلياً إلزامياً في منهج الدعوة والتغيير داخل المجتمع الذي كان المسلمون جزءاً منه وليس قضية خيار وسياسة في إدارة المعارك. وما يعيننا على فهم حكمة الموقف القرآني والنهج النبوي في مكة وفي المدينة أن طبيعة الصراع في مكة في جوهره كان صراعاً داخلياً سياسياً حاولت فيه قيادة النظام الملكي

قمع فئة الحركة الإصلاحية الإسلامية في مكة ومحاولة القضاء عليها بالقوة، وكان الموقف القرآني والنبوي في تلك الحال موقفاً مبتلياً لا مساومة فيه، يدعو إلى الجهر بدعوة التوحيد والتصدي السلمي للنظام الملكي في حربه لها ملتزماً في ذلك الدعوة بالحسن والصبر على الأذى وعدم اللجوء إلى أية وسيلة من وسائل القوة والعنف في الرد عليهم.

ولذلك فإن من المهم ملاحظة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو على عدة مستويات، بعضها على المستوى الفردي وعلى كل فرد من أفراد الأمة أن يقوم به، وجوهره يتعلق بالنصح وإقامة الشعائر والحض على مكارم الأخلاق وعون المحتاج والضعيف وكل ما يسمح النظام العام وسلطة الحكم في المجتمع والنياسة الشرعية فيه للمبادرات الخاصة، على قدر الطاعة وفي حدود الاستطاع. أما استخدام العنف في قضايا الصراع السياسي بين الفئات والصفوات السياسية - حتى تحت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - فأمر لا يترك للأفراد أو الفئات. وإذا لجأت إليه فئة فيرد الأمر فيه إلى أهل الحل والعقد، وعليهم - على مختلف توجهاتهم ومواقفهم - التضامن ضد المعتدي لوضع حد لعنوانه، وعلى الفئة للمعتدى عليها، في مكة أو المدينة أو داخل أي مجتمع آخر الصبر حتى ينكشف عنوان المعتدي للبيان ويمكن وضع حد لعنوانه، فمصر للظلم والمعتدى عليه من دعة الحق والسعي بالإصلاح هو المحرك في نهاية اللطاف للأمة وأهل الحل والعقد فيها للتصدي لعنف المعتدي ووضع حد لهذا العنوان بحسب مقتضى الحال.

وهكذا فإن الدعوة إلى الإصلاح أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر لا تعني أن ينصب الأفراد أو الفئات أنفسهم حكماً غير شرعيين يمزقون الأمة عصباً سياسية متشجرة باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيكون الضرر من ذلك أكبر من النفع. وهكذا، فما خرج بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى باب السياسة يعامل معاملة السياسي ويضبط التعامل مع أطرافه بعوامل التعامل السياسي وصراعاته في المجتمع.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (لقمان: ١٧).

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْبَاطِلُ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: ١١٠).

﴿وَلَوْ كُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجْلُونَهُ مَكُتُوبًا عَلَيْهِمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (التوبة: ٦٧).

﴿كَانُوا لَا يَتَّعَاهُونَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة: ٧٩).

وإذا نظرنا إلى أحاديث الفتنة التي رَدَّ فيها الرسول الكريم ﷺ على تساؤلات الأصحاب عما قد يحدث من صراعات سياسية وفتن عامة بعد وفاته، في المدينة خاصة، كان جوابه في ذلك صريحاً واضحاً يعيد إلى النهر للموقف الإسلامي المبني في مكة في وجوب عدم استغلال القوة والعنف في حسم الصراعات السياسية بين الصفوات داخل المجتمع الواحد، حتى لو تعرّضت بعض الفئات للعنوان والأذى في دعوتها للإصلاح ودفع للظالم، وأن يلجأ الأطراف إلى الطرق السلمية والشورية لحل الخلافات وأن يترك للظلم والمعتدى عليه أمر الفتنة الباغية للمعتدي إلى واجب الأمة وقادة جمهورها وأهل الحل والعقد فيها لوضع حد لعنوان للمعتدي: إما بكف أيديهم عن مساندته أو الضرب على يده إذا لزم الأمر.

## عدم اللجوء إلى العنف في حل النزاعات السياسية داخل المجتمع المسلم أمر مبدأ لا أمر خيال

ونستطيع أن نستنتج ممّا سبق من الموقف الإسلامي في مكة، وفي حظر استخدام القوة في المدينة في حالة الفتن الناتجة عن الصراعات السياسية داخل المجتمع المدني نستنتج، قاعدة سياسية إسلامية عامة، وهي أنّ الصراع السياسي داخل المجتمع الواحد يجب أن لا يحلّ إلا سياسياً وأنّ الباغي المعتدي يجب أن يعرّى عدوانه وبغيه أمام الأمة، ولا بدّ للأمة وأهل الحل والعقد والشورى فيها - وهم رحم الأطراف المتنازعة - أن يقوموا بمسؤوليتهم في وضع حد للعنوان وأن تنتهي إلى الضرب على يد المعتدي إما بالتخلي عن مساندته أو بالتصدي له وإرغامه على التخلي عن عدوانه.

فليس من الممكن لرحم الأمة أن يقف إلى ما لا نهاية متفرجاً أمام حالات العلوان والبغي

الصريح المستمر على الصابر المحتسب من فئات الإصلاح، والعوامل النفسية في هذه الحالات واضحة وكذلك ما يترتب عليها من آثار والشواهد التاريخية في ذلك عديدة.

﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: ٩-١٠).

وتظل هذه القاعدة صحيحة حتى لو كان السلطان هو الطرف المعتدي فلا شك أن عدم الرد بالعنف على العنف من قبل دعاة الإصلاح لا بد أن ينتهي بالأمة وقادة جمهورها وأهل الحل والعقد وللشورى في مجموعها إلى التخلي عن الحاكم الظالم وعن نصرته لتنهيار قواعده ويسقط الأمر من يده، ويوضع بذلك حد لعنوانه ومظالمه. فمن الواضح - كما سبق أن ذكرنا - أن الأمة رحم أبنائها وفئاتهم، فإذا قتل بعض منهم مع بعض لجأ كل أطراف النزاع إلى العنف ضد بعضهم البعض، فإن الأمة لا تستطيع أن تصبح طرفاً مع واحد ضد الآخر، ولا تملك إلا الترقب لعواقب هذا الصراع والقتال رغم أن حصيلة هذا الصراع ضعفاً عاماً وتمزيقاً لصغوف أبناء الأمة. ولذلك فإنه لا سبيل إلى تحريك الأمة عامة إلا بعرية الباغي المعتدي ووصم عنوانه بمسمة الخيانة، فيوضع بذلك حد لبعيه وعنوانه. بل لعل الوقت وفداحة العنوان وصدق دعوة الإصلاح ومشروعية حقوق للظلم هي من شروط تحريك الأمة وقادة جمهورها وتضامنهم ضد البغاة والظلمة من أبنائها وتوحيد الصف ضدهم.

وهكذا فإنه إذا أصرت فريق دعوة الإصلاح على دعوته والجهر بها سلماً، وأصرت فئة أخرى من أبناء الأمة حتى ولو كانت الصفوة الحاكمة على البغي والعنوان والاستبداد والقمع، فلا بد لرحم الأمة أن يتحرك ولا يترك للمعتدي يتعادي في عنوانه، ولا بد للأمة أن تتحلى عنه وأن تسعى إلى الأخذ بما هي في حاجة إليه من الإصلاح، وأن تضطره إلى الكف عن بغيه وعنوانه، أو أن ينتهي الأمر بالأمة إلى تفويض أركان سلطانه.

ولمنا بحاجة إلى تأكيد أن كل ذلك يختلف عن قضية استئطام القوة للمشروعة من قبل الصفوة الحاكمة والأنظمة المخولة من الأمة للضرب على يد للفاسدين والقضاء على المفساد والجرائم، قياماً بواجب الحكم وحفظاً للأمن وحماية للمجتمع والحقوق والنماء؛ فذلك واجبها ومهمتها التي من أجلها وقع عليها اختيار الجماهير.

## دروس من تاريخ حركات الدعوة والمقاومة السلمية

فإذا انتقلنا من العرض العقدي والنفسي والفلسفي النظري إلى الجانب الواقعي العلمي، وإذا نظرنا إلى تجارب دعوات الإصلاح والتغيير الكبرى التي كتب لها النجاح في الماضي أو الحاضر نجد العديد من الأمثلة مما يوضح هذا المفهوم بشكل عملي.

فدعاة النصرانية ودعوتهم ضدّ كلّ ما كان يمثّل الفساد والاستبداد الروماني نهجوا في دعوتهم الوسائل السلمية وأصرّوا على الدعوة إلى الإصلاح سلماً وتصدّى لهم النظام الروماني بغيّاً وعُلواناً بالأذى والتعذيب والقتل. ولكن هؤلاء الدعاة للمصلحين قابلوا ذلك بالصبر والاحتساب وعدم اللّجوء إلى الردّ بالعنف في المقاومة وكان ذلك منهم مبدأً والتزاماً وليس أمر خيار وسياسة في إدارة الصراع مع النظام الوثني الروماني الفاسد. ولذلك كان لا بدّ أن ينهار النظام الروماني أمام دعوة الإصلاح وأن يفقد عناصر بقاءه ودعائمه لينهار بكلّ مقوماته وأن تنتصر الدعوة النصرانية الإصلاحية، وأن تبقى ذكريات تلك التجربة الإنسانية السامية عزيزة على النفوس حية في ذاكرة التاريخ.

وبالأسلوب نفسه نجد أن الرّسول ﷺ بصّر في مكّة وداخل الحرم للمكي على الجهر بالدعوة الإصلاحية الإسلامية ضدّ فساد النظام للمكي وتفسّقه واستبداده وفساد عقائده. وقد أدّى ذلك إلى تخفيف شراسة عدوان النظام للمكي ضدّ المسلمين، ومناصرة بني هاشم وعدد من القيادات للمكية لهم، بل ساعد دأبهم ومنهجهم ذلك على استقطاب عدد من الرجال القادرين من خيرة رجال المجتمع للمكي إلى صفوف الدعوة مما أدّى إلى خلطة قواعد النظام للمكي وتصدع بنيائه وهلم سنه الأدي، ممّا سيكون له فيما بعد أكبر الأثر في انهيار هذا النظام والقضاء عليه.

وفي التاريخ المعاصر نجد أنّ الحركة الدينية الإيرانية المعارضة التي تصلّت لفساد النظام الإمبراطوري الإيراني، والتمت الوسائل السلمية للدينية قد أدّى منهجها ذلك إلى انتصارها وانهيار النظام الإمبراطوري بانهيار الجيش الإيراني الذي وجد نفسه يضرب بالجموع من أبناء جللته من أنصار الحركة الإسلامية، وأصبح الجيش بذلك أداة إجرامية بيد النظام في قتل الرجال والنساء العزل فوجاً بعد فوج، فكان لا بدّ لهذا الجيش الذي هو قاعدة النظام والذي هو أيضاً جزء من رحم الأمة وتفاعل هاتهما، كان لا بدّ له أن يعصي الأوامر وأن يتمتع عن التماهي في القتل وسفك الدماء، وأن ينهار ذلك الجيش لينهار النظام معه وتنتصر حركة المقاومة والتغيير.

ومن الناحية الأخرى، فإنه وفقاً لهذا التحليل، تكون حكومة الثورة الإيرانية قد جانبت الصواب حين دفعت بالألوف من البشر العزل متلفحين بأكفانهم البيض نحو صفوف الجيش العراقي ومواقعه العسكرية، فلم تتردد قوات الجيش العراقي في ضربها والقضاء عليها، والسبب في ذلك أن الموقف هنا مغاير لما حدث في المواجهة بين النظام والمعارضة داخل المجتمع الإيراني. حيث إن هذه المواجهة بين دولتين ونظامين هما دولة إيران ودولة العراق، فلم تكن العلاقة بينهما علاقة تفاعل فئات وصفوات داخل رحم مجتمعات هذه الدول، ولكنها كانت علاقة مواجهة بين الأنظمة والصفوات الحاكمة على جانبي الحدود السياسية للدولتين. وهكذا لم ينتج عن استخدام أسلوب المواجهة المدنية في ظروف الحرب الإيرانية العراقية ذات النتائج التي تحققت باستخدام هذه الأساليب المدنية ضد الجيش الإيراني في ظلّ نظام الشاه داخل رحم المجتمع السياسي الإيراني.

ومما يلفت النظر أيضاً أن الحركة الإسلامية الإصلاحية التركية المعاصرة واحدة من الحركات الإسلامية التي التزمت وسائل العمل المدنية السلمية دون أن تحيد عنها أداة للدعوة إلى الإصلاح، ولم تلجأ إلى العنف ولم تجز لأحد من أتباعها استخدامه لتحقيق الإصلاح رغم ما تعرّض له الحزب ورجاله في مراحل متعاقبة من بعض صنوف الأذى ومن الضغوط المتلاحقة والتعويق من قبل الصفوة السياسية العلمانية الحاكمة مما أوجد بشكل متعاظم تأييداً أكبر للحركة الإسلامية السياسية.

إنّ هذا الالتزام بعدم استخدام العنف في الصراعات السياسية داخل المجتمع من قبل بعض الحركات والصفوات الإسلامية ومنها الصفوة السياسية الإسلامية التركية، وهذه الرؤية الواضحة والثبات عليها، لعلّه مما قد ينبىء عن ميلاد رؤية مفاهيمية سياسية مدنية سلمية مبدئية في منهج عمل الدعوة الإسلامية الإصلاحية بحيث تلتزم الشورى والصبر وعدم اللجوء إلى العنف لتحقيق الإصلاح في المجتمع. تستنصر بذلك رحم الأمة في إفساح المجال للعمل الشوري الإصلاحى السلمى الإسلامى في المجتمعات الإسلامية.

ولعلّ التجربة الجزائرية توضح من الناحية الأخرى الفرق بين الالتزام للنهجى المبدئى بأساليب للمقاومة المدنية ومنهج الخيار السياسى فى استخدام هذه الأساليب وفق ما قد يظنّ المعارضون أنّه وسيلة تمليها ضرورة المواجهات سلماً أو عنفاً.



فحين بات من الواضح أنّ الشعب الجزائري أصبح يطلب الإصلاح والتغيير وقامت المواجهة بين الصفوة الحاكمة والصفوة المعارضة وبدت المؤشرات بأن قيادات المعارضة ترفض المواجهة القتالية للسّاحة وأنها تميل إلى الأخذ بأسلوب المقاومة للدنية، أدى ذلك في البداية إلى زلزلة في كيان النظام وتصدّع في صفوف أركانه وقواته المسلحة.

ووقعت الكارثة حين تمّ القبض على قيادات المعارضة ممّا ترك الجماهير دون قيادة توجهها وتزمرها أسلوب المقاومة للدنية وتجنّب العنف، فأدى ذلك إلى أن تحرف فصائل من المقاومة الشعبية المعارضة إلى العنف واستخدام الوسائل القتالية للسّاحة، وعند ذلك دخلت الجزائر مسلسل العنف والتدمير، ممّا يجعل الأمر في النهاية خسارة أمة وليست خسارة فئة أو أخرى.

هذا المثال الجزائري يوضّح أنّ الالتزام للنهجي لم يكن واضحاً مستقرّاً في تشعّب أبناء الأمة وثقافة جماهيرها، بحيث يمكن في غياب قيادة سياسية واعية أن تتحرف بعض عناصرها للمعارضة إلى وسائل المقاومة للسّاحة. وبذلك لا يخرج أمر استخدام العنف بين الصفوات القيادية في جملة فكر الأمة وثقافتها عن أن يكون خياراً سياسياً في إدارة المواجهات بين الفئات المتعارضة، يمكن الأخذ به إن كان يؤدي في أغلب الظنّ إلى تحقيق الأهداف المطلوبة.

ولابد من الإشارة هنا إلى عامل آخر لفهم المأساة الجزائرية وهو أثر التجربة الجزائرية للمرة مع الاستعمار الفرنسي بكل ما مثله من قسوة دموية عدوانية ضد أبناء الجزائر وشعبها على مدى أكثر من قرن، وما انتهت إليه تلك التجربة من حرب فدائية ضارية دامية لا بدّ أنها أيضاً تركت بصماتها على قلوب أبناء الجزائر، وما أورثه من رد فعل مجنون لبعض فئاته - ومنها فئاته الموقورة - ضد تجلّد البطش والظلم والفساد والعدوان ولو من قبل الصفوة الجزائرية الحاكمة التي حلت محل الصفوة الفرنسية الحاكمة التي أخرجتها الثورة الجزائرية والحرب الفدائية الدامية. أمّا كوارث صراعات أفغانستان والصومال وكردستان وأثر العصبية القبلية وعقلية العنف وانغماس أصابع القوى الأجنبية المتآمرة المتنافسة الطامعة من أصحاب المصالح فأمثلة غنية عن التحليل.

هذه الأمثلة وغيرها كثير توضح مدى الحاجة إلى رؤية مفاهيمية سياسية واضحة في الفكر الإسلامي لفهم واضح جلبي لوجوه مشروعية استخدام القوة والعنف داخل المجتمعات، والفرق بين ذلك وبين استخدام العنف في العلاقات الدولية بين المجتمعات والأنظمة

والصفوات الحاكمة للتصاغة، فذلك مستوى آخر من مستويات الصراع وقواعد استخدام العنف فيه وما يخضع له من الجوانب النفسية والاجتماعية.

وإذا نظرنا إلى استقرار الأنظمة الديمقراطية في العالم اليوم، فإننا نجد أنّ قاعدة هذا الاستقرار داخل هذه الدول والجماعات هي الالتزام بالنهج السلمي للدني في الإصلاح والتغيير، حيث لا يكون حسم أمر إلاّ بخيار الأمة من خلال مؤسساتها الديمقراطية وبواسطة الانتخابات العامة، وليس من خلال المنازلات للسّاحة بين فئات الأمة.

### عقلية الشورى أساس الاستقرار السلمي في المجتمع المسلم

واستقرار المجتمع للسلم ونجاح حركات الإصلاح فيه لن يترسّخ إلا من خلال عقلية مجتمع الشورى ونظامه، والتمسك للنهج السلمي للدني مبدئاً في السعي السياسي للإصلاح والتغيير.

ولهذا فإنّ من المهم أن ندرك أنّ النهج الشوري في جوهره أمرٌ مبدئيّ مفاهيمي وتربوي يجب أن يترسّخ في ضمير الأمة على مختلف مستويات التربية والتعليم والتنظيم والتعامل فيها، وليس بمجرد قضية هيكلية تنظيمية في تشكيل مؤسسات الحكم بأخذ الاستبداد فيها ألبسة وجوها متغيرة.

إنّ الدرس الأساسي الذي نستلهمه ممّا سبق هو أنّه لا يصحّ استخدام العنف داخل كيان المجتمع الواحد مهما كانت الأحوال بغية تحقيق أهداف سياسية، وأنّ الإصلاح في هذه الحالة لا يتم السعي إليه إلاّ بالأساليب السياسية المدنية، وإن صبر القنات المظلومة مجلبة لتضامن الأمة ضدّ المعتدي الباغي.

### العنف في النزاعات السياسية الدولية

وإذا كانت الأساليب السلمية المدنية هي الوسائل الوحيدة التي لا يصحّ إسلامياً أن يسمح بسواها في حسم الخلافات والصراعات والتفاعلات السياسية داخل المجتمع الواحد، فإنّ ذلك أمر لا يجب أن يحتلّط بأمر مواجهات النزاع والصراع فيما بين الأنظمة السياسية الدولية المستقلة، فذلك مستوى آخر في إثارة الصراعات السياسية، ويخضع لعوامل ومؤثرات نفسية واجتماعية وتنظيمية مغايرة. فالأنظمة والكيانات المستقلة لا تستطيع أن تفرض تغييراً سياسياً على بعضها البعض إلا من خلال الهيئات والصفوات الحاكمة في تلك المجتمعات ومؤسساتها. فالأمم والشعوب تتبع قياداتها التي تفرزها وتخضع لتأثيرها وتضامن معها في أوقات الأزمات ضدّ الأجنبي، وإذا استحال حلّ النزاعات والصراعات فيما بين هذه الأنظمة

السياسية والكيانات المستقلة بالاتفاق سلباً مع بعضها البعض، فليس أمام الأنظمة والصفوات الحاكمة إلا أن تلجأ عادة إلى كل الوسائل الأخرى للمكبة لتحقيق أهدافها السياسية بما فيها استخدام القوة وإعلان الحرب إن لزم الأمر لإجبار صفوة حاكمة نظيرتها ومن ورائها الأتباع والرعايا، وإرغامها على التسليم بمطالب القوي القادر. فالقتال في تسوية النزاعات السياسية بين الدول والشعوب أمر وارد، لطبيعة العلاقة وللثورات النفسية التي تخضع لها الأطراف.

ومن أهم الأسباب الدافعة إلى استخدام القوة أحياناً، لإجبار الأطراف المستقلة فيما بينها على أمر أو آخر، أن الانتماء بين هذه الأنظمة والكيانات مفقود، وأن الطبيعة النفسية والتنظيمية في العلاقات فيما بينها تتميز بالعصبية والتضامن واللواحية ضد بعضها البعض تبعاً لإرادة الصفوات الحاكمة ومصالحها ومصالح أنظمتها.

وقد تبين الرسول الكريم ﷺ منذ بدء الدعوة طبيعة العلاقة بين الأنظمة وسبل التغيير فيها وما تمارسه الصفوات الحاكمة من تأثير على شعوبها وقدره على السيطرة عليهم وعلى إرادتهم وتطويرها تبعاً لرؤية الصفوة ومصالحهم. لذلك كتب الرسول ﷺ القصاصرة والأكاسرة والملوك والأمراء داعياً إياهم إلى الإسلام ومحملاً إياهم وزر إعراضهم عنه والحيلولة بين رعاياهم والإسلام، وسلب رعاياهم حقهم الإنساني في اختيار الدين والعقيدة والرؤية الكونية التي يرغبون اتباعها على أسس من القناعة، دون قهر أو إرغام.

[بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، أسلم يؤتلك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإنما عليك إثم الأريسيين. ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾]. [تاريخ الطبري، والكامل في التاريخ، وصبح الأعشى].

[بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، أدعوك بدعاية الله عز وجل، فإني أنا رسول الله إلى الناس كافة لأنسر ﷻ مَن كَانَ حَيًّا وَيَجِزُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ ﷻ أسلم تسلم، فإن آبيت فعليك إثم الجوسر]. فلما قرأ كسرى الكتاب غضب ومزقه وقال: يكتب إلي هذا وهو عبدي، فقال ﷺ حين بلغه ذلك:

"مَرْقٍ ملكه". [صبح الأعشى والكمال في التاريخ وتاريخ الطبري].

[بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى الملقوس عظيم القبط، سلام على من اتبع الهدى. أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإنما عليك إثم القبط. وهذا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون]. [صبح الأعشى].

وهكذا كانت الغاية من دعوة الإسلام إعطاء الإنسان حق الخيار وتقرير المصير أيًا كان خياره للدين وللشريعة التي يرغب اتباعها.

ومن المهم أن نلاحظ أن الإسلام لم يطلب من الآخرين ما لم يأخذ نفسه ونظامه به؛ فقد ترك للشعوب من رعاياه حقهم في اختيار أديانهم وشرائعهم وتصريف خاصة أمورهم، وشمل ذلك كلّ الفئات والشعوب ذات النضج الفكري والاجتماعي والحضاري من اليهود أتباع التوراة والنصارى أتباع الإنجيل والمجوس عبدة النار وسن بذلك سنة معاملة الشعوب المتحضرة كافة من أصحاب الثقافة والحضارة والنضج الديني الاجتماعي على أساس من حرية العقيدة ليوجب على المسلمين من بعد معاملة كافة الشعوب المتحضرة على أساس من حق حرية الدين والعقيدة.

فلكتاب في الإشارات القرآنية هو رمز نضج التنظيم الإنساني الفكري والاجتماعي الحضاري، وليس قاصراً كما ظن البعض على كتاب بعينه أو أديان بعينها. ولذلك أمر الرسول ﷺ للمسلمين أن يستنوا في الفرس الذين كانت لهم أنظمتهم وحضارتهم سنة أهل الكتاب والحضارة من اليهود والنصارى أتباع التوراة والإنجيل، على الرغم من أن الفرس كانوا مشركين ومن عبدة النار، وهذا يدل دلالة بينة على أن الكتاب هنا هو رمز للحضارة والنضج الاجتماعي. وحين طفت بعض هذه النظم والصفوات الحاكمة في ذلك العصر ولم تقبل منح أتباعها ورعاياها حق الخيار العقدي وتعرضت لمن مارس منهم حقه في حرية الخيار الديني بالأذى والقهر، لم يعد من الممكن أمم حكومة الإسلام على عهد الرسول ﷺ والخلافة الراشدة في المدينة وفي جلّ عهود الدول الإسلامية اللاحقة من خيار إلا قال هذه الأنظمة والصفوات الحاكمة وإرغامها أو إسقاطها حتى يمكن منح شعوب هذه البلاد حقها في اختيار العقيدة،

فمن شاء أسلم ومن شاء بقي على دينه وعقيلته وشريعته.  
فالعنف واستخدام القوة بين الأنظمة السياسية للمستقلة قد يكون كما نشاهد في بعض الأحوال هو الوسيلة الحتمية لحسم بعض النزاعات السياسية الأساسية بين الصفوات الحاكمة. والقوانين والمنظمات والوثائق الدولية المعاصرة تحاول أن تبين علاقات الدول على أساس احترام العدل ومراعاة حقوق الإنسان. وبقدر نجاح هذه القوانين والأنظمة والوثائق في توفير هذه الغايات بقدر ما تتصاعد إلى حد كبير دواعي استخدام القوة والعنف بين الأنظمة والصفوات الحاكمة وما يجره ذلك من غرض الحروب لحل النزاعات السياسية.

### العنف والأنظمة التابعة المقهورة

وهناك نوع ثالث من العلاقة يمثل أمام الكثير من الناس إشكالية تختلط فيها المفاهيم والمبادئ التي يجب مراعاتها في مشروعية حق استخدام القوة والعنف في حسم النزاعات والصراعات السياسية.

وهذا النوع المشكل هو حال الصفوة الحاكمة الخاضعة لإرادة دولة وصفوة حاكمة أجنبية عنها. ومن أوضح النماذج المعاصرة لعلاقة التبعية بين صفوة حاكمة متسلطة وصفوة حاكمة تابعة هي دول شرق أوروبا ووسط آسيا وأفغانستان في نظام الحكم السوفيتي. ومن نماذجها التاريخية علاقة التبعية بين حكام المستعمرات وحكام المحميات ضمن النظام الإمبراطوري الاستعماري البريطاني.

وفي كثير من هذه الحالات تلغى الفئات الداعية إلى الإصلاح والتي ينلها الأذى والظلم إلى اللجوء إلى العنف ضدّ الصفوة الحاكمة من أبناء جلدتهم الخاضعين لإرادة قوة وصفوة تسلطية أجنبية عنهم طلباً للتحرر وكسر القيود، وفي الوقت الذي يعرضون بالعنف لأبناء جلدتهم فإنهم لا يعرضون لمصالح الأجنبي صاحب القرار الحقيقي في ظلمهم وإنزال الأذى، وذلك لغيبته السافرة عن أعين هذه الفئات في صورة التركيبة الظاهرة لأنظمة الحكم في بلادهم.

وبالطبع فإن استخدام العنف من قبل الصفوة المعارضة ضدّ الصفوة الحاكمة الخاضعة أو المقهورة في هذه الحالة يظلّ خطأً لأنه سيكون أيضاً صورة أخرى من صور الصراع المسلح في داخل رحم الأمة وبين فئاتها التي سوف تشغل بصراعاتها المسلحة ولا تستطيع أن تصدى لحسم الصراع بينهم، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى إضعاف الأمة وشعبها ويسهل بشكل

أكثر فاعلية وأقل كلفة مهمة الصفوة الأجنبية ومصالحها لإحكام سيطرتها على هذه الشعوب سياسياً واقتصادياً وتحقيق أغراضها الاستعمارية الظلمة.

وهكذا يظلّ استخدام العنف في حلّ الصراعات والنزاعات السياسية في كل الأحوال بين الفئات الحاكمة والفئات المعارضة، داخل رحم الأمة، أمراً غير مشروع تختلط فيه الأوراق وتغم فيه الرؤية وتصبح المعارك والنحارات وكأنها أدوار من الدغاع عن النفس وطلب البقاء مجردة من القضايا التي جرّت إليها لتدفع تلك القضايا إلى الخلف بعيداً عن بؤرة الرؤية ولب الاهتمام. وبالطبع فإنه لاينجم عن ذلك خير ولا نفع ولا تحرر ولا إصلاح، بما في ذلك حالة الصفوة الحاكمة التي لا تملك على الحقيقة قرارها وإنما هي في حقيقة أمرها ليست إلا مجرد أداة في يد صفوة أجنبية متحكمة فيها، تستعملها وسيلة للسيطرة على مقدرات الأمة وإنزال الأضرار البالغة بها وبكيانها ومصالحها الأساسية. ومن حركات المقاومة التي يبدو من الواضح التزامها الحازم الواضح بهذا المفهوم حركة المقاومة الفلسطينية.

وإذا كان أمر استخدام العنف من قبل طلاب الحرية والعدل ضد الطغاة المعتدين من الأجانب أمر خيار بحسب الحاجة ومقتضى كل حال؛ فإن ذلك لا يعني إباحة الإسراف في العنف واللجوء إليه إلا بقدر الطاقة وبقدر الحاجة على أساس من العدل والتحقّق بما يجلب المصلحة وينفع الضرر.

وهكذا تظلّ القاعلة الصحيحة وهو أنّ العنف واستخدام القوة بين صفوات الأمة أمر غير مشروع ولا يأتي من ورائه نفع؛ وأنّ استخدام القوة والعنف من قبل طلاب الحرية ضد الصفوات الحاكمة للعدنية الباغية الأجنبية لا يكون مشروعاً إلا بالقدر اللازم لرفع اليد وجلب المصلحة ودفع الضرر، فإن جنحوا حقاً للسلم والعدل حق على المسلمين ولظلمين أن يجنحوا إليها.

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْلَمُوا اَعْلَمُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (الثلاثة: ٨)، ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: ٦١).

من الناحية الأخرى فإن من اللهم أيضاً عدم الخلط بين أنواع العلاقات السياسية المختلفة، واعتبار العلاقات الوثيقة والمتسانلة بين بعض الدول والأنظمة لخدمة المصالح المشتركة، أنها بالضرورة من باب التسلط والسيطرة في العلاقة بين تلك الدول والأنظمة، وذلك بسبب تفاوت الوزن السياسي أو الاقتصادي أو التعارض الجزئي أو المحلي في بعض وجوه المصالح،

فإن ذلك من عوارض العلاقات السياسية التي قد تطرأ، وقد يكون لابد منها في بعض الأحيان بين الأمم والدول ذات العلاقات وللصالح المشتركة.

إنّ استخدام القوة والعنف بين صفوات الأمة الحاكمة والمعارضة لا يؤديّ إلاّ إلى تمزيق صفوف الأمة وشلّ رحمتها وتدمير فرص الإصلاح الحقيقي فيها ورفع الظلم عنها، وسيكون استخدام العنف بين فئات الأمة على كلّ الأحوال في مصلحة الأجنبي الباغي، ممّا يسهّل إحكام قبضته على الأمة وصفواتها الحاكمة وللمعارضة وإنزال أفدح الإضرار بهم وبأمتهم مستعينا في ذلك بهم على أنفسهم.

إنّ الأجنبي الظالم الذي يضرّ بمصالح الأمة الأساسية إذا لم تمسّ مصالحه بسبب إضراره بالأمة ومصالحها فلن يأبه للضرر الذي يصيب الأمة أو صفواتها الحاكمة التي تأمر بأمره، بل لعلّ إشغال قليل الصراخ بين صفوات الشعوب للمستضعفة التي تخضع صفواتها الحاكمة لسيطرة الأجنبي وما فيه من إضعاف لكافة الفئات القيادية في الأمة وبالتالي إضعاف لشعوبها وإشغال بعضهم ببعض، لعلّ ذلك يمثّل في حدّ ذاته غاية يسعى إليها الأجنبي لتمكين قبضته ومظالمه على هذه الشعوب. ولعلّ تمكين حركة حقوق الإنسان العادلة في الأرض يمثّل أملاً في وضع حدّ لكثير من ألوان العنف والمظالم بين الشعوب وبين فئاتها المختلفة.

هذه الدروس المستفادة من التقرير القرآني والتوجيه النبوي والتجربة النبوية ومن التجارب السالفة والمعاصرة توضح أنّ عدم استخدام القوة والعنف داخل المجتمعات الإسلامية مسألة مبدأ لا مسألة خيار وسياسة. وهذا الالتزام المبدئي بعدم اللجوء إلى العنف بين الصفوات السياسية داخل المجتمع يحتمّ بدوره حلّ النزاعات السياسية الداخلية على كلّ حالاتها بالأساليب السياسية الشورية.

إنّ الخلط بين طبيعة المواقف التي يتصوّر فيها كثير من المسلمين ضرورة استخدام القوة والعنف وجلوى هنا الاستخدام ومشروعيته لحلّ النزاعات السياسية، لعله من أهمّ الأسباب التي رسخت على مرّ العصور أحوال الفرقة والتمزق والبغى والقتال والحروب الأهلية بين شعوب الأمة الإسلامية وفئاتها دون أن يحسم هذا العنف أمراً، بل إنه في الغالب الأعمّ سبب وما يزال يسبب مزيداً من التعديات والظلم والاستبداد في إدارة شؤون شعوب الأمة حتى اليوم.

إنّ هذه الغفلة الواضحة والخطأ الفادح ولهتزاز الرؤية الذي وقع فيه الفكر الإسلامي

والصفوات المسلمة للمستيرة، إنما كان في حلّ الأحوال بسبب تحديات العصور والعجز عن إدراك المتغيرات وملاحظتها وتبهم أبعادها ودلالاتها واتساع رقعة الدولة الإسلامية ودخول قبائل شعوب كثيرة في الإسلام بكثير من فكرها وتراثها. وقد أضعفت هذه العوامل إمكانية الرؤية الشمولية الإسلامية للنضبطة وما ترتب على ذلك من ضياع منهج التربية الإسلامية الشورية الإيجابية الفعالة في توجيه الجموع الغفيرة والشعوب الكثيرة وتربيتها. وقد مكنت سيطرة المنهج للعربي الجزئي وجانب من موروث الأمة في تعميق هوة الخلط بين المواقف التي يشرع فيها استخدام العنف ويرجى من ورائه النفع، والمواقف التي لا يشرع فيها استخدام العنف ولا يرجى من ورائه نفع كوسيلة لحلّ الصراعات السياسية بين الصفوات السياسية داخل كيان المجتمع المسلم أو بين الأنظمة والصفوات الدولية للمستقلة المتعارضة.

### الهجرة وسيلة للمقاومة

وإذا تحدثنا عن الصراع السياسي والديني والاجتماعي، فلا بد لنا من التطرق إلى موضوع الهجرة، لأنها إحدى الوسائل والخيارات للتعامل بين أطراف الصراع وإدارة دفته فيما بينهم. والهجرة السياسية أو الدينية هي في جوهرها ترك الوطن إلى بلد آخر بسبب الاضطهاد والعنوان والصراع بين فئات المجتمع. وهذه الهجرة تختلف عن الهجرة السياحية التي تتم لأسباب معاشية وحياتية يسعى إليها الفرد ويقلرها وفق رؤيته ومصلحته. وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ: "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه".

والهجرة السياسية والدينية قد تتم على أسس فردي فراراً وهرباً من الاضطهاد الذي لا يستطيع الفرد المستضعف تحمله أو الصبر عليه. وهذه الهجرة هي هجرة فرار، وهي مطلوبة إسلامياً لمن كان قلة مستضعفاً لا حيلة له ولا قدرة على المقاومة، وليس في طوقه الصبر واحتمال الأذى البالغ والبغي الساحق، ويتخشى بذلك الفتنة في الدين والعقيدة والتفريط في الحقوق والحريات والكرامة الإنسانية. يقول الله جل جلاله:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجَرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا، إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٩٧-٩٨).



وهذا النوع من الهجرة وإن كان فراراً بالنفس، فإنه قد يصبح مطلباً إسلامياً لحماية للدين والنفس والكرامة الإنسانية، وليس تقييداً في الحقوق وانصرافاً عن الإصلاح ومقاومة الطغيان. وقد تكون الهجرة هجرة ترقب، وتعتبر الهجرة في هذه الحالة وسيلة من وسائل مقاومة المضطهدين لاضطهادهم من الطغاة والظلمة؛ وذلك بالخروج من دائرة سطوة سلطتهم دفعاً للعسف ودرعاً للخسائر وترقياً للأحوال والعودة إلى البلاد في ظروف أفضل لبغ الظلم وانتصار الحق. وهذا النوع من الهجرة هو أقرب إلى حالة اللجوء السياسي في الوقت الحاضر. ومن ذلك هجرة للمسلمين الأولى والثانية إلى الحبشة خلال مرحلة الاضطهاد للكي للمسلمين.

وقد تكون الهجرة هجرة مفارقة، إعلناً وتحية للكرة ومنازلة للمعتدين والبغاة من الخارج لوضع حد للفتنة وانتهاك الحقوق والحريات، ومن ذلك هجرة للمسلمين إلى المدينة واتخاذها قاعدة لبناء الدولة ومواجهة العدو (قريش) ومنازلته، حتى جاء الفتح وتم النصر للإسلام والمسلمين. وبذلك أمنت البلاد والعباد، وانتهى عهد الطغيان والفتنة وقامت دولة الإسلام، وأصبح الحال عندها كما عبر عن ذلك رسول الله ﷺ: "لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية". وهذا النموذج هو النموذج النقيض لتجمع الهجرة اليهودية الصهيونية العنوانية الباغية ضد شعب فلسطين لاغتصاب الأرض، واحتلال البلد، وتشريد الشعب الذي عمر فلسطين دون انقطاع حتى اليوم، وقبل أن يوجد أصلاً يهودي على وجه الأرض.

وفي العصر الحديث نجد الأقليات المهاجرة. فإن كانت هجرات فرار أو هجرات ترقب، فإنها تسعى من خلال حكومات بلاد المهجر التي استقرت فيها إلى الضغط والتأثير على حكومات بلادها الأصلية لإصلاح أنظمتها ووضع حد للممارسات الاستبدادية فيها. كما تقوم تلك الأقليات والجياليات للمهاجرة بجمع للعونات التي تهدف إلى عون أبناء جلدتهم ودعم الجهود الإغاثية والإصلاحية في بلادها الأصلية. وهي بذلك بوصفها أقليات مهاجرة تستطيع أن تسهم بشكل فعال في دعم حركات الإصلاح في بلادها.

والهجرة في كل الأحوال السالفة لا تسعى إلى ممارسة العنف بين فئات المجتمع الواحد من الداخل ولا تتسبب فيه، بل تحاول أن تتلافاه، وهي بذلك غير هجرة للمفارقة التي تنتهي إلى تكوين أنظمة مواجهة مثل نظام مكة ونظام المدينة. ويكون الصراع بينهما هو حالة من أحوال الصراع الدولي وينطبق عليه ما ينطبق من قواعد الصراعات بين الدول.

والهجرة الإسلامية على وجوها كافة لا تكون استسلاماً ولا تقيطاً في الحقوق والحريات، وإنما وسيلة من وسائل لمواجهة للظلم وحماية العقيدة وحفظ الحقوق حسب ما تمليه ظروف الصراع والمواجهة ويدعو إليه الحال.

وهي في كل هذه الأحوال وسيلة من وسائل إدارة دفة الصراع المشروعة، ولكنها لا تكون إلا إلى دار يأمن للمسلم فيها على دينه وحقوقه وحياته الإسلامية على أفضل وجه يمليه مبدأ أخف الأضرار.

### صراع الحضارات

وهناك لون آخر من ألوان الصراع هو صراع الحضارات وتنافس الأمم، وهو لون يأخذ أشكالاً مختلفة: منها الإيجابي، ومنها السلبي، ومنها السلمي الذي يتسم بالتواصل والحوار، ومنها العسكري الذي يتسم بالعنف والقتال. وهذا اللون من الصراع يمثل حركة التدافع بين الأمم والحضارات في سباق العطاء والصدارة والسيطرة. ويذكي حركة هذا الصراع والتنافس ما يصيب علاقات الأمم وحضاراتها وطرق عيشها من الخلل الذي يدفع القوي الأقدر أو الأكثر توازناً للتدافع نحو مناطق الضعف والخلل لمثلها والهيمنة عليها. وقد يتم الاندفاع سلباً بالتأثير والتوافق والتمازج والعطاء والتلقي، وقد يكون هذا الاندفاع عنفاً بالصراع والقتال والإخضاع والهيمنة.

والصراع السلمي التوافقي هو صراع تدافع حضاري بناء يحقق الإصلاح، ويدفع إلى الارتقاء والتقدم وحب المعرفة، تلك للعاني التي أودعها الله طبع الإنسان وسخره لطلبها. وتجذب الشعوب في هذا التدافع الحضاري إشباعاً أفضل لحاجاتها وارتقاءً لمعاشها واستعادة لتوازناتها وعافيتها الحضارية. وتستجيب بواسطته لأساليب ومناهج أفضل نوعاً وأكثر فاعلية في حياتها من بعض الوجوه.

أما الصراعات العسكرية العدوانية بين الحضارات فهي في مجملها مراحل قلق حضاري قد تزيد من الاحتلال الحضارية الإنسانية، وتظل تدفع بالمجتمع العالمي الإنساني بشكل مأساوي للبحث عن نقطة توازن حضاري أنسب ومستوى حضاري أفضل، والأولى من ذلك - ولاشك - أن يتم ذلك التدافع بشكل سلمي بناء يدفع عجلة التقدم البشري بعمق أكبر وتوافق وتمازج أفضل.

ويدور اليوم حديث عن الصراع الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي وكأنه شيء جديد في تاريخ العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي. والحقيقة أن هذا الصراع الحضاري قد بدأ منذ عدة قرون بعد ازدهار الحضارة الإسلامية وسيطرتها التوافقية البناءة التي مزاجت قلوب جل شعوب الأرض وحضاراتهم وذلك بسبب الضعف واختلال التوازن في الدولة العثمانية والحضارة الإسلامية الذي مثل نقطة جذب للقوة الغربية في صراع عسكري تسلطي للسيطرة على العالم الإسلامي وإخضاعه لمصالح الغرب. ولذلك كان هذا الصراع صراعاً سلبياً عسكرياً طويلاً مريعاً يسعى بالعنف لفرض السيطرة الغربية ومصالحها الاستعمارية وأساليبها الحياتية على العالم الإسلامي.

وهذا الصراع السلبى لا بد له في حالة هاتين الحضارتين العلميتين للتواجهتين أن يستمر مع كثير من المآسي الإنسانية حتى تتحقق نقطة التوازن والتوافق الأمثل للحضارة الإنسانية، ولن يتم ذلك في جوهره إلا بالتأثير المتبادل والتوافق بين الجوانب الحضارية الإيجابية في كلا الحضارتين. ولذلك فإن الأولى بهذا التلغيع الحضاري أن يتم بالأسلوب الإيجابي السلمي البناء.

إن القوة للمادية الجزئية التي يملكها العقل الغربي في حاجة إلى القوة الكلية الروحية القيمة التي تمثلها الرؤية الإسلامية الكونية، ومن هنا الجانب وعلى هذا الأسس يجب النظر إيجابياً إلى مستقبل هذا الصراع الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي.

فالتدافع السلمي والحوار الحضاري وطلب للمعرفة والتقدم والارتقاء هو من صميم أسس حضارة الإسلام. يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم:

﴿لَا إِكْرَهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الممتحنة: ٨-٩)، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠).

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤)، ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢).

﴿قُرْأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: ١)، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ، قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ عَلَّمُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (الزمر: ٩-١٠).  
 ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (العنكبوت: ٢٠)، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ (الجنات: ١٣)، ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (البقرة: ٢٠١)، ﴿وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة: ١٠٥).

وصحيفة المدينة وعهد رسول الله ﷺ إلى نصارى نجران، وسسته في الصابئة الجوس سنة أهل الكتاب ودار العهد وعهد النعمة لمن سالم للمسلمين، ولم يقهر أحداً مسلماً كان أو غير مسلم على غير اختياره واعتقاده، ووصايا الخلفاء الراشدين إلى جيوش الفتح كل هذا مثل نيرة للرؤية الإسلامية الحضارية في إيجابيتها ورحابة جانبها وطلبها للحوار والتوافق الحضاري السلمي منذ نشأتها، وهي اليوم - في عهد العالمية - بخطابها الحضاري الارتقائي السلمي أولى بهذا التراث، وعلى سعة وقدرته وتطلع إلى الحوار والتوافق الارتقائي السلمي في خدمة الإنسان ورسائله الاستخلافية على هذه الأرض.

وعلى أساس من هذا الفهم يجب وضع حد للصراع السلبي التسلطي، كما يجب أن يأخذ الحوار وحسن الفهم لقدرات أطراف الصراع الحضاري الغربي الإسلامي مداه حتى يمكن تحويل هذا الصراع السلبي إلى صراع إيجابي حضاري يحقق التوازن الحضاري لدى أطراف الصراع على أساس التأثير الإيجابي والعون للتبادل والمصالح المشتركة.

إن سلبية الصراع على النحو الذي يجري اليوم ويسعى البعض لتأجيج أواره لن يحقق إلا المآسي والمظالم، وانتهاك حقوق الإنسان، وعرقلة حركات الإصلاح في الحضارتين. ولذلك فقد آن الأوان ل يتم تحويل الصراع السلبي إلى تفاعل إيجابي يقوم على أساس من التعايش السلمي وأسلوب الحوار والتوافق والإفادة من إيجابيات كل طرف من الأطراف، وذلك لتحقيق التوازن الإنساني الأمثل.

إن الصراع الإيجابي للحضارات والأمم إنما هو تدافع نحو مستويات أعلى من الأداء والتوازن الحضاري، وهو بذلك يسهم إسهاماً إيجابياً إذا التزم الصراع والتدافع أسلوباً

سلمياً في الحوار والسعي نحو التكامل والتفاعل الإيجابي واحترام إنسانية الإنسان الفردية والجماعية وحرية العقيدة.

إن الإسلام لديه الكثير من الكليات والضوابط والحدود لنظام الاجتماع الإنساني الذي - كما في كافة أنظمة الكون - لا بد له منها، وإلا كان مصيره التدهور والانحيار. والغرب اليوم يحتاج أن يتعرف على هذه الكليات التي توضح حدود الحرية الإنسانية الفردية والاجتماعية، وتحمي كيان الإنسان ومؤسسات نظامه الاجتماعي الأساسية. إن الإسلام وحده في عالم اليوم هو صاحب الحضارة والقادر على أن يقدم للغرب - من خلال مرجعية إلهية موثقة منضبطة، لا يوجد لدى الغرب في توثيقها وضبطها بديلاً أو مثيلاً - هذه الكليات والضوابط التي يحقق بها التوازن الحضاري والاستقرار الروحي والقيمي، ووحدة الحياة الإنسانية الفردية والجماعية. ولذلك يجب على العناصر التي تسعى اليوم في الغرب إلى دفع الصراع الحضاري الغربي الإسلامي وتأجيج أواره ليكون سلبياً علوياً أن تكف عن هذه الجهود؛ لأن ذلك لن يضع حداً للصراع بين هاتين الحضارتين العالميتين أو يقضي على الحضارة الإسلامية الممتدة في أفاق الأرض وأعماق التاريخ وحاجات الإنسان الروحية. إن كل ما يمكن أن يحققه هذا التوجه هو زيادة اختلال التوازن الحضاري الغربي من خلال عرقلة جهود الحوار والتوافق بين الحضارتين والإفادة من جوانبهما الإيجابية. وسوف تزيد هذه الجهود السلبية معاناة الألم والمرارة والمآسي الإنسانية في كل أرجاء العالم، كما ستؤدي هذه الجهود السلبية إلى إطالة أمد السعي نحو تحقيق التوازن والتوافق والتعاون بين الحضارتين لتحقيق الإصلاح الحضاري المطلوب الذي فيه مصلحة الغرب ومصلحة العالم الإسلامي على حد سواء.

إن على عقلاء الأمة الإسلامية ومفكرها العمل الجاد للاستفادة قدر الطاقة من جوانب القوة العلمية في الحضارة الغربية، حتى تستعيد الحضارة الإسلامية والأمة الإسلامية الوسط توازنها وفعاليتها. كما أن عليهم أن يديروا الحوار البناء مع الغرب لكسبه من الداخل، بتقديم للفاهيم والمناهج الحضارية الروحية القيمة التي تنفع الغرب وتعينه على تحقيق توازنه الإنساني الاجتماعي الحضاري الذي يكاد يفقده، ويوشك أن يجر بذلك على نفسه وعلى الإنسانية جمعاء أواراً من الفساد الاجتماعي والتسلط الاستعماري والدمار للادي مما قد لا يحظر على بال ولا يعلم آثاره ونتائجها إلا الله تعالى.

وفي الوقت نفسه فإن على الغرب رغم سطوة يده للمادية إحلال الحوار موضع التسلط وموضع السعي الخائب نحو تحطيم الحضارة الإسلامية والقضاء عليها. إن الحضارة الإسلامية تتمتع أكثر من سواها باللقومات الإنسانية التي تكفل لها البقاء. إن على العقلاء في الغرب صرف السمع عن صيحات الحرب التي يطلقها المتطرفون من دعاة تأجيج الصراع بين الغرب والعالم الإسلامي وحرمان الحضارتين من فرص التوازن والارتقاء وتحقيق مستويات أعلى في سلم الأداء الحضاري الإنساني لكلا الحضارتين.

إن الصراع التسلطي بين الحضارات في هذا العصر هو صراع بربري رجعي لا تحتمله القرية العلمية الإنسانية، ولم يعد له ولا لأصوات دعاة مكان في عالم اليوم؛ لأن دعوتهم إنما هي دعوة خراب ومأس ومخاطر على الإنسانية لا يمكن أن تغرب عن بال العقلاء وليس لهم في رفضها ودفعها ميرر ولا عذر مقبول.

إن من المهم في النهاية أن نذكر أن الحوار والتعاون والتوافق بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية وسواها من الحضارات وتبادل للمصالح نحو ترقية الحياة الإنسانية وتوازنها والتعايش السلمي بين شعوبها وحضاراتها هو وسيلة التفاعل المطلوب بين الحضارات المعاصرة وإدارة دفة التلغف الحضاري البناء بينها.

### الحل في شمولية فهم النصوص وحسن قراءة التاريخ

وللخروج من هذا المأزق الفكري الحرج فإن من المهم التوصل إلى الفهم المنهجي الشمولي السليم للنصوص القرآنية والنهج النبوي، وأن نحيط أنفسنا علماً بمواعظ الدروس التاريخية التي مرت بها الأمة. وحتى توتي ثمار الإصلاح الفكري المنهجي الشمولي الإسلامي للنشود أكلها، فلا بد أن تبدأ حركة الإصلاح الحضاري بإصلاح مناهج التربية الإسلامية، واتباع الطرق العلمية في وضع أسسها السليمة التي تولي دراسات علم نفس النمو الاجتماعي - وخاصة علم نفس غر الطفل - الأهمية الكبرى في فهم العملية التربوية العقلية خاصة في مراحل الطفولة والصبا التي يتشكل فيه البناء النفسي للفرد. فملك هو الأساس في إعادة تشكيل الإنسان المسلم حراً مقلداً إيجابياً مبدعاً سوي الفكر والخلق، يمثل لينة صالحة في بناء المجتمع الشوري الإسلامي الكريم العيش العزيز الجانب.

فالرؤية العلمية الفكرية المنهجية الإسلامية هي السبيل إلى إصلاح الفكر للسلم. وسيمكن

هذا الفكر السليد الأمة من إصلاح مناهج التربية الإسلامية الاستخلافية التي تكون النفسية الإسلامية الحرة القوية والعقلية الإيجابية للبدعة، وتسليح الإنسان للسلم بالمفاهيم الإسلامية الصحيحة. ومن خلال هذا النوع من الإنسان الاستخلافي المسلم وما يتسم به من سلامة البناء العقدي والنفسي والعرفي يمكن للأمة أن تستعيد قدراتها ووحدة معرفتها وصفها ووضع حد لسلسل العنف في حل نزاعاتها السياسية. وهذه العقلية وهذا النهج هما الكفيلان بإرساء قواعد العقلية الشورية السلمية في فكر الأمة وعلاقاتها، ووضع الحكمة موضع العنف والتعاون موضع الصراع ليحل السلام والبناء والنماء بين صفوف الأمة وعلاقات شعوبها.

إنّ الفهم السليم إسلامياً لمواضع استخدام العنف الصحيحة هو وحده الحلّ الذي يمكن أن يعطل رضى الصراع الشرس للرير الذي يطحن شعوب الأمة الإسلامية وينهك قوى الأنظمة والصفوات الحاكمة والمعارضة بغض النظر عن أسباب الصراع والنزاع والنزال.

إنّ من المهم أيضاً الإشارة هنا إلى أنّ حلّ الصراعات المسلحة بين الفئات المعارضة والصفوات الحاكمة في داخل بلاد الأمة الإسلامية في الوقت الحاضر إنّما يعكس مظالم الأنظمة ومعاناة الشعوب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تطال وطأتها كثيراً من فئات أبناء الأمة.

ولهذا أيضاً يجب أن نلترك أن بروز العنصر العقدي في صراع بعض الفئات والصفوات للمعارضة هو في حلّ الأحوال ليس إلاّ مجرد وسيلة وسند أدبي تدعيه تلك الأطراف لتبرير استخدامها لوسائل العنف الذي تدفعها المظالم إليه في حلّ الأحوال. ولن يحمل السلام وينجح الإصلاح في ديار الإسلام إلاّ إذا اتضح مبدأ عدم مشروعية استخدام العنف بين فئات المجتمع المسلم وصفواته للمعارضة، وأن يكون هذه المبدأ واضحاً لجمهور المسلمين وعامتهم وضوح الشمس لكي تحلّ الوسائل السلمية الشورية موضع العنف والاستبداد في حلّ النزاعات السياسية داخل رحم الأمة.

إنّ على القيادات الحاكمة التصديّ لحلّ المشكلات ورفع المظالم، وعلى المثقفين والعلماء والمرّيين حسن فهم للمبادئ الأساسية التي تحكم استخدام العنف، والتعاون بين الفئات جميعاً للعمل على تمكين للنهال الشورية في التربية والحكم وفي حماية مصالح الأمة ووحدة صفوفها وتمكينها من حقها في تقرير مصيرها وصياغة أنظمتها ومؤسساتها.

إنّه ليس من مصلحة الأنظمة ورجال الصفوات الحاكمة تجاهل الأسباب الحقيقية لكثير من النزاعات والصراعات السياسية القائمة في كثير من البلاد الإسلامية، إن تجاهل الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية لن يزيد الأنظمة وكافة الفئات المسلمة المتناحرة إلاّ ضعفاً وعجزاً ومزيداً من الدماء والدمار والخسائر.

وفي المقابل فإنّ استخدام العنف للمشروع ضدّ الأجنبي المعتدي يهتد على المدى القريب أو البعيد بالخطر المصالح الاقتصادية والسياسية والأمنية للدول الولاغة في شؤون الأمة الداخلية والعاملة على إنزال الظلم بها وزعزعة استقرارها وأمنها وتقلمها.

ولابدّ أن تؤدّي مقاومة الشعوب المهورة للمعتدي الأجنبي - إن لجأت إليها وصيرت على تكاليفها - إلى رفع كلفة تأمين مصالح الباغي الأجنبي، وحرمانه من جني الثمار التي يسعى إلى تحقيقها من خلف التدخل وتمزيق الصفوف وسفك الدماء. ويجبره في نهاية المطاف إلى رفع يد الظلم ومد يد الصلحة والتعاون، وهو الأولى بعلاقة كافة الأطراف الحضارية الإنسانية في هذا العصر.

إن من المهم في هذا المجال - حتى لا يكال بمكيالين - أن ندرك الفرق بين طبيعة الحروب النظامية وحروب المقاومة غير النظامية، فلكل طبيعة ووسائله وغاياته. وليس صحيحاً أن الحروب النظامية لا تقتل المدنيين والأبرياء، بل إننا لو أخذنا الناحية الكمية في الحسبان لوجدنا أن ضحايا الحروب النظامية من المدنيين والأبرياء أضعاف ما تقتله حروب المقاومة غير النظامية، كل ما في الأمر أن طرف المقاومة الضعيف للمهور يهدف إلى زعزعة موقف العدو بواسطة استنزاف طاقته وإثارة الذعر في صفوف قواعده والاضطراب في أداء مرافقه، ويضطره إلى إعادة حساباته رغم تفوق قواته النظامية. ومن أمثلة حروب المقاومة غير النظامية: حرب المقاومة الفرنسية وحرب المقاومة الروسية ضد قوى الاحتلال الألماني في الحرب العالمية الثانية وحرب التحرير الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي وحرب المقاومة الفيتنامية ضد القوات الفرنسية ثم القوات الأمريكية، وحركة المقاومة الإيرلندية الكاثوليكية ضد سيطرة الأغلبية الإيرلندية البروتستانتية. وغير هذا كثير في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

إنّ الغفلة عن آثار المظالم والتعديت أو تجاهلها أو استمرارها مع عدم ضبط النفس في استخدام العنف أدى ومازال يؤدي إلى مزيد من تفشي العنف والصراعات المسلحة،



وذلك في محاولات يائسة من أطراف الصراعات للكبت أو الدفع مما يؤدي في كل الحروب والصراعات النظامية وغير النظامية إلى معاناة كثير من الأبرياء والضعفاء وإهدار دمائهم وحقوقهم الإنسانية. وسوف يظل صحيحاً مهما تطاولت يد الظلم والعدوان أن العدل هو أسس الأمن والسلام.

إن من مصلحة الأطراف الداخلية والخارجية المتصارعة في العالم نبذ العنف في علاقاتها واحترام حقوق الإنسان الأساسية، فالعدل والتعاون في هذه القرية العالمية المتضائلة يمثلان - لا شك - مصلحة جميع الأطراف ويحققان لمستقبل الأجيال قدراً أكبر من الأمن والرفاه.

إن على الفئات الإسلامية الداعية للإصلاح والتي تعاني من المظالم أن تلتزم من جانبها بالوسائل السلمية المدنية تجاه الأنظمة السياسية في بلادها ودفع ما قد ترتكبه هذه الأنظمة من المظالم سلماً، فنلك - في أغلب الظن - هو طريق الإسلام الذي يمكن أن يؤدي في نهاية المطاف إلى تحقيق الإصلاح ورفع المظالم وضّم الصفوف وتمكين قواعد الأمن والعدل والتقدم والاستقرار والشورى في المجتمعات الإسلامية.

أما دعاة الصراع والعدوان والتناحر بين الأمم والحضارات فعليهم أن يعودوا إلى رشدهم وأن يقلعوا عن ارتياد مسالك البغي والدمار؛ لأنه لم يعد في مقلور الإنسانية دفع ثمن الصراعات الكبرى وتحمل مخاطرها. وعلى العقلاء ودعاة السلام التناذي قبل فوات الأوان لمواجهة هذه الدعاوى ودرء تلك المخاطر التي تهدد مستقبل الإنسانية وإنسانية الحضارة. نسأل الله سبحانه وتعالى الهداية والرشاد والتوفيق والسداد، والله من وراء القصد.

صدر حديثاً

د. لؤي صافي

# أعمال العقل

من النظرة التجريبية إلى الرؤية التكاملية



دار الفكر

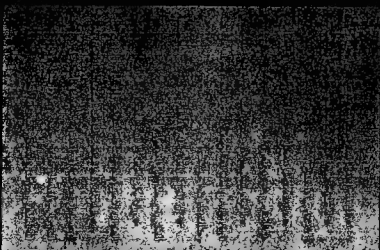
أعمال العقل

د. لؤي صافي



STIMULATING THE MIND

I'māl al-'Aql  
lu'ayy Sa'ir



DAR AL-FIKR  
PO Box 15, Beirut, Lebanon  
Tel: (915) 441-4228  
Fax: (915) 441-4228  
Email: info@daral-fikr.com  
Website: www.daral-fikr.com



# مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي\*

المؤلف: محمد خالد مسعود

الناشر: مركز البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، باكستان،

١٩٩٥م، (٢٥٥ص).

نعمان جفيم\*\*

## مقدمة

ينطلق مؤلف الكتاب من أن مبدأ المصلحة وأثره في الفقه الإسلامي لم يكن وليد عصر الشاطبي، بل عرف منذ فجر تاريخ التشريع الإسلامي، إلا أنه ظل محلود الاستعمال بوصفه مصدراً مستقلاً لفقه الإسلامي لاعتبارات عقلية وفلسفية. والجديد الذي أضافه الشاطبي هو إدراج مفهوم المصلحة ضمن سياق نظريته في مقاصد الشريعة وتناوله بالدراسة والتحليل، الأمر الذي حرره من كثير من القيود والمحاذير التي كانت تشوبه. فمفهوم المصلحة يشكل القاعدة الأسس لنظرية المقاصد عند الشاطبي، ذلك أنه لم يقتصر على تطوير مفهوم المصلحة بوصفه أساساً لمعقولية الشريعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان بقدرتها على التكيف مع مختلف الظروف والاستجابة للحاجات المتجددة، ولكن أظهره فضلاً عن ذلك أساساً لاستمرارها وثباتها وعلميتها (التمهيد، ص ١).

## إشكالية الدراسة

تمثل مسألة الثبات والمرونة واحدة من الإشكاليات العويصة التي يواجهها عادة أتباع الديانات والتشريعات المختلفة، فالتصوص التشريعية تنصف عادة بالتحديد، وفلسفتها مضبوطة بقيم

\* صدر الكتاب باللغة الإنجليزية بعنوان: Muhammad Khalid Masud: *Shatibi's Philosophy of*

Islamabad: Islamic Research Institute, 1995. *Islamic Law*,

\*\* ماجستير في الشريعة والقانون ١٩٩٦؛ طالب دكتوراه في قسم الفقه وأصول الفقه، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ومبادئ عقديّة وخلقيّة ترسم حدودها وإطارها العام، والوقائع للمستحثة والتغيرات الاجتماعيّة غير محدودة ولا تنضبط دائماً بالقيم والمبادئ العقديّة والخلقيّة، فأَيُّ الجانبين ينبغي أن يُخضع للآخر وتُكيّف مسأَلته بالشكل الذي يناسبه؟ وما هي حدود هذا التكيّف وأنماطه؟

ومما لا يخفى على ذي بال أن علماء المسلمين واجهوا هذا التحدي منذ تخطى الدعوة الإسلاميّة حدود الجزيرة العربيّة، وما زال هذا التحدي قائماً بصورة أشد، حتّى إن خصوم الإسلام ومعارضى تطبيق الشريعة الإسلاميّة يرون مصرع الدعوة إلى تطبيق الشريعة في هذا المعترك.

وقد جماعت هذه الدراسة لتبحث مسألة التكيّف في الفقه الإسلامي من خلال نظرية الشاطبي في المقاصد التي بُنيت على مفهوم المصلحة (ص ١٧).

وتجدر الإشارة هنا إلى اعتراف الجميع - أنصار الشريعة الإسلاميّة وخصومها - بأن المجتمع الإسلامي شهد عبر تاريخه الطويل تطورات وتغيرات اجتماعيّة نمت الاستجابة لها بتطورات تشريعيّة، ولكن الخلاف في هذه الاستجابة: هل هي نابعة من طبيعة الفقه الإسلامي، بما يميّز به من خاصيّة للرونة والقدرة على التكيّف؟ أم أنها مجرد أمر فرضه الواقع دون أن تقرّه النظرية العامة للفقه الإسلامي، كما هو زعم خصوم الإسلام؟ (ص ١٨). والإجابة عن هذا السؤال هدف من أهداف هذه الدراسة.

### عرض علم لمحتويات الكتاب

يتكون الكتاب من مدخل وثلاثة عشر فصلاً وخاتمة.

تناول المؤلف في المدخل العلاقة الجدلية بين القانون بوصفه ينزع عادة إلى الاتصاف بالتحديد والثبات، والتغيرات الاجتماعيّة، بما تتطلبه من استجابة لها وتكيّف معها.

وجاءت الفصول الأربعة الأولى مهيّأة للدراسة بما حوته من معلومات ضروريّة عن جذور النشأة والتطور لنظرية المقاصد عند الشاطبي. ومما لفت نظر المؤلف أن القرن الرابع عشر مثّل مرحلة سلام واستقرار - بعد العواصف التي شهدها القرن الثالث عشر - مما فسح المجال للازدهار والإبداع العلميّين، فقد شهد هذا القرن شخصيات مبدعة أعادت للعلوم الإسلاميّة حيويّتها: ففي شمال إفريقيا برز ابن خلدون مبدعاً في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، وفي الشام برز ابن تيمية ليعيد النظر في النظريتين السياسيّة والقانونيّة،

وفي الأندلس برز الشاطبي مبدعاً في مقاصد الشريعة ليعيد لعلم أصول الفقه روحه وحيويته، ويخلصه مما صبغه به بعض المقلدين من جمود وتجريد (ص ٢٦-٢٧).

ولاحظ المؤلف أن مما تميزت به الأندلس معارضة فقهاء المالكية دخول حركات الفلسفة العقلانية والتصوف إلى البيئة الأندلسية، حتى وصلوا إلى درجة منع الناس من الاشتغال بالفلسفة وعلم الفلك، ونجحوا في ذلك إلى غاية القرن الثالث عشر الميلادي (ص ٣٨). ولكن تقلص نفوذ المذهب المالكي أمام ضغط اللوحدين أفسح المجال واسعاً لدخول حركتي التصوف والفلسفة، وأمام هذا الزحف اختار بعض الفقهاء التكيف مع الواقع الجديد فظهر اتجاه جديد بين الفقهاء يسعى إلى الجمع بين الفقه والتصوف، وأحياناً بين الفقه والفلسفة (ص ٤٢-٤٣). وقد كان اهتمام الشاطبي بقضايا: العبادات، والتعبد، والحظوظ، والبدع أثراً من آثار تمكن الحركة الصوفية في البيئة الأندلسية.

وقد حلل المؤلف في الفصل الثالث العلاقة بين فتاوى الإمام الشاطبي وما شهدته بيئته من تغيرات اجتماعية واقتصادية وتشريعية، وكانت النتيجة أنه من ضمن أربعين فتوى شكلت موضوع الدراسة تبين أن أربعاً وثلاثين منها تتعلق بتحويلات اجتماعية شهدها مجتمع غرناطة في عصره، قَبِلَ منها الشاطبي أربع عشرة ورفض ثلاثاً وعشرين (ص ١٠١). وأكثر القضايا التي رفض فيها الشاطبي تكيف الأحكام الشرعية مع التغيرات الاجتماعية المستجدة تتعلق بالعبادات والأسرة والوقف، بينما أبدى مرونة في قضايا الضرائب والمسائل الكلامية (ص ١٠٣).

والخلاصة أن الخيط الخفي الذي يتظم جميع هذه الفتاوى هو مراعاة مقاصد الشريعة، فباستثناء العبادات يعطي الشاطبي للمصلحة العامة وزناً أكثر من الالتزام الصارم بظواهر النصوص (ص ١٠٥).

وخصّصت الفصول المتبقية للدراسة مفصل النظرية ومحدداتها. فتناول في الفصل الخامس موضوع المصلحة وبناه على ثلاثة مباحث: تناول في الأول منها دراسات العلماء المتأخرين للمصلحة، وفي الثاني مفهوم المصلحة في أصول الفقه، وفي الثالث تحليل الشاطبي لمفهوم المصلحة. وقد لاحظ المؤلف أن من أبرز العيوب التي شابت الدراسات المتأخرة للمصلحة حصرها والنظر إليها من خلال نظرية المصادر الأربعة (الكتاب،

والسنة، والإجماع، والقياس)، مما جعلها مقصورة على المصلحة المرسله، ودعا إلى دراسة مفهوم المصلحة في إطار مستقل عن نظرية المصادر الأربعة (ص ١٢٩).

وعنون المؤلف للفصل السادس بـ: الدلالة: اللغة والقانون، وتساءل فيه عن قصد الشاطبي من وصف الشريعة بالأمية وإبرازها خاصية من الخصائص الأساسية للشريعة، ثم خلص إلى أن اختيار الشاطبي لهذا المصطلح مدفوع بنظريته حول علمية الشريعة، والسر الكامن وراء هذا الوصف يتعلق بفهم القرآن الكريم، فالأمية في هذا السياق تشير إلى بساطة الخطابات الابتدائية للقرآن الكريم (ص ١٧٦)، مما ييسر الفهم على الناس كافة ويُبعد الشريعة في أساسياتها عن التكلف والتشعب في البحث عن المعاني الباطنة.

وشكلت مسألة التكليف: الواجب والقدرة الحسية محتويات الفصل السابع الذي يبين فيه أنه من المقطوع به أن الشريعة لم تأت بتكليف الناس بما لا يُطاق، وما ورد من تكاليف مقترنة بما لا يدخل تحت قدرة المكلف كأمر الإنسان بأن لا يموت إلا مسلماً، ومسائل الحب والبغض والغضب وغيرها من الخصائص الجبليّة التي قد تُطع عليها بعض النفوس، فقصد الشارع ليس خواتمها، بل هو راجع في التحقيق إلى سوابقها أو قرأتها أو لوائحها وما يتعلق بها من وسائل وأسباب وشروط كلها في مقدور المكلف.

ومع أن الشريعة جاءت بالتييسر ورفع الحرج والمشقة إلا أن ذلك لا يعني انعدام المشقة بالكلية من التكاليف الشرعية، وإنما المقصود رفع ما يُعدّ في العادة مشقة بحيث تؤدي المداومة عليه إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه أو إلى وقوع خلل في نفس صاحبه أو ماله أو حال من أحواله. أما ما لا يُسمى في العادة المستمرة مشقة ولا يُقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب للعتاد فلا يدخل ضمن المشقة التي جاء الشرع لرفعها؛ إذ لا تخلو تصرفات الإنسان من كلفة حتى أكله وشربه، ومع ذلك فإن الشارع لم يقصد تلك الكلفة والمشقة لذاتها، بل قصد حصول المكلف به لما فيه من مصلحة، ولكونها معتادة ولازمة للفعل المكلف به لم يُبطل التكليف أو يُعَدّل عنه بسببها (ص ١٨٣-١٩٥).

أما الفصل الثامن فقد خصصه لمفهوم التعبد عند الإمام الشاطبي وبيّن فيه رد الشاطبي على ما أشاعه الفكر الصوفي من أن اعتبار المصالح الشرعية يعني البحث عن حظوظ النفس، والتعبد عندهم يقتضي ترك حظوظ النفس بجميع أنواعها، فبيّن الشاطبي أن طلب

الخطوط ليس محرماً شرعاً، بل إن المقاصد التبعية جاءت لتلبية خطوط الناس وتيسيرها. وثمة فرق بين الهوى والخطوط، فاتباع الهوى منهي عنه بإطلاق ولو كان ذلك في العمل المحمود شرعاً، وليس الأمر كذلك في الخطوط. ولا تعارض عند الشاطبي بين تحقق التعبد وأخذ الخطوط للمشروعة، وليس الذي يحقق التعبد هو ترك الخطوط وإنما هو توافق الفعل مع قصد الشارع (ص ١٩٦-١٩٧).

وفي الفصل التاسع تعرض الأستاذ خالد مسعود لمبحث النية أو قصد للكلف ففرق فيه بين الأحكام الشرعية الوضعية والأحكام التكليفية، حيث لا تقتصر الأولى في صحتها إلى قصد وثبة، أما الثانية فالحكم بصحتها أو بطلانها يخضع لنية للكلف (٢٠٥-٢٠٦). وبين الشاطبي أن المقصود بنية الطاعة موافقة قصد للكلف من أداء الفعل قصد الشارع من تشريعه - وهي حفظ مصالح الخلق - فمن قصد بفعله ما ليس مشروعاً صار فعله باطلاً؛ لأن قصد الشريعة جلب للمصلحة ودفع للمفسدة، والقصد للخالف - ولو كان في الأفعال للمشروعة بالأصل - يصير بمنزلة جلب للمفسدة ودفع للمصلحة لمضادته قصد الشارع (ص ٢٠٧).

ودرس في الفصل العاشر مفهوم العادة والبدة حيث تناول مفهوم العادة من خلال ثلاث مسائل: أولها ثبات العادات وأطرادها، وثانيها إمكانية تغييرها، وثالثها علاقة العادات بالشريعة.

أما الفصل الحادي عشر فخصصه لموضوع الاجتهاد الذي تناوله من ثلاثة جوانب: أولها نظرية الاجتهاد، وثانيها الفتوى بوصفها نوعاً من أنواع الاجتهاد، وثالثها الاستفتاء. وبين المؤلف أن ضرورة الاجتهاد تكمن في أن الشرع لم ينص على حكم كل واقعة وقعت أو يمكن أن تقع على حدتها، بل أكثر ما جاءت به الشريعة مبادئ كلية وقواعد عامة وجملة من النماذج تمثل في مجملها للنهج الذي يُهتدى به في استخراج أحكام عدد لا يُحصى من الوقائع. والوقائع للمستحثة تسم بالجزئية والتشخيص واختلاف المعطيات والملاسات بين واقعة وأخرى، ومهمة للفني أو القاضي البحث عن المبدأ الكلي أو القاعدة العامة التي تحكم كل واقعة لتلحق بها، وهذه هي عملية الاجتهاد (ص ٢٢٩).

وقد قسم الشاطبي الاجتهاد إلى أربعة أنواع:

١- الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط العام: ومعناه أن يثبت الحكم على مكرهه الشرعي،

لكن يبقى النظر في تعيين علله، فهو تنزيل وتطبيق للأحكام المجردة على الوقائع الجزئية المشخصة وهو الاجتهاد الذي لا يتصور انقطاعه ما دام التكليف قائماً، ويفتقر إليه كل ناظر وقاض ومفتٍ فيما يحكم أو يفتي به، بل يفتقر إليه كل مكلف فيما يأخذ به نفسه من أحكام وتكاليف.

٢- تخريج المناط: وهو اجتهاد في استخراج علل الأحكام الثابتة ليقاس عليها ما لم يثبت حكمه من وقائع مستحثة.

٣- تحقيق المناط الخاص: وهو نظر للمفتي في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكميلية، ليتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والخطوط العاجلة فيلقي على ذلك المكلف الفتوى مقيدة بقيود التحرز من تلك للدخل. ومنه النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص.

٤- تنقيح المناط: وذلك أن ترد العلة في نص مشوبة بغيرها من الأوصاف فيتولى المجتهد تنقيحها حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى.<sup>١</sup>

ومع أن المقاصد لم يُهمل أثرها في الاجتهاد من قبل الفقهاء الأوائل تطبيقاً وإشارة إلى ضرورة إحاطة المجتهد بها، إلا أن الشاطبي يُعدّ أبرز من أعطى الاجتهاد ما يستحقه من بُعد مقصدي فجعل الشروط الأساس في المجتهد فهم مقاصد الشريعة على كمالها، ثم التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها.

وفي سياق النظر إلى البعد المقصدي في الاجتهاد بين الشاطبي أن المجتهد ينبغي عليه ألا يحكم في مسألة قبل دراسة ملابساتها وتقدير مآلاتها؛ لأن الفعل قد يكون مشروعاً في ذاته، ولكنه في واقعة ما قد تنتج عنه عواقب تناقض مقاصد الشارع، وفي المقابل فإن الفعل قد يكون غير مشروع في ذاته لكن آثاره تكون مشروعة؛ لذلك وجب النظر في المآلات بأخذ آثار الحكم وعواقبه عند إصداره بعين الاعتبار (ص ٢٣٥).

وفي الفصل الثاني عشر رصد المؤلف آراء الشاطبي ومراسلاته في مسألة مراعاة الخلاف التي مثلت واحدة من المسائل التي أرقت الإمام الشاطبي، فراسل وناقش فيها كثيراً من معاصريه من أقطاب المذهب المالكي. وعلى عكس ما يذهب إليه بعض الفقهاء

١ انظر الشاطبي: المواقفات، شرح عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٤، ص ٦٤-٧١.



من تسويغ مشروعية استمرار الاجتهاد بوجود الخلاف، يرى الشاطبي أن الشريعة تتسم بالوحدة، وأن الخلاف لم يقصد وجوده ولا دوامه، وبالتالي لا يمكن أن يكون مُسوّغاً لمشروعية الاجتهاد أو استمراره.

وكان الفصل الأخير في مفهوم الشريعة بوصفها مصدراً للفقهاء، تناول فيه تعريف الشاطبي لبعض الاصطلاحات والمفاهيم مثل: الشريعة، والفقهاء، وأصول الفقه، والفتوى والقضاء بوصفهما ولايتين، والإرادة التكوينية، والإرادة التشريعية، وغيرها.

### جدلية الثابت والمتغير

تمثل العلاقة بين النظرية القانونية والتغيرات الاجتماعية واحدة من المسائل الأساسية في فلسفة القانون. فهو من حيث صلاته الدلالية بقوانين الطبيعة يفرض فيه أن يتسم بالثبوت والثبات والقطعية والدوام، وبالتالي يكون عصياً على التغير، ومع ذلك فهو في مواجهة مستمرة مع تحديات التغيرات الاجتماعية التي تتطلب منه التكيف معها. وفي غالب الأحيان يكون أثر التغيرات الاجتماعية في المفاهيم والمؤسسات القانونية قوياً وعميقاً، بما يجعل الحاجة ماسة إلى فلسفة جديدة للقانون. فكيف يواجه الفقهاء الإسلاميين - الذي يوصف عادة بأنه ديني مقدس ومن ثم فهو ثابت - تحديات التغير هذه؟ (ص ١).

يرى بعض المستشرقين ومنهم: (Snouck Hurgronje) أن الفقهاء الإسلاميين يمثلون "نظرية واجبات"، أي أنه يمثل نظرية أخلاقية أكثر مما يمثل قانوناً بمعناه الاصطلاحي، وهو بطبيعته قانون ديني جامد غير قابل للتغير والتكيف مع التغيرات الاجتماعية. ويحتاج أصحاب هذا الاتجاه بحجج أهمها ما يأتي:

- ١- ما يتسم به القانون الإسلامي من شمولية وإطلاق يمنع أي تغير في المفاهيم والمؤسسات القانونية.
- ٢- إن طبيعة أصوله والطريقة التي تطور بها في مرحلة التأسيس جعلته معزولاً عن المؤسسات القانونية (المحاكم، وأجهزة الدولة) وعن التغيرات الاجتماعية.
- ٣- إنه لم يُطوّر منهجاً مناسباً للتغير والتطور التشريعي الذي تتطلبه حياة المجتمع بجميع جوانبها (ص ٤).

ويستند هؤلاء في وصفهم القانون الإسلامي بالإطلاق والشمولية - وبالتالي عدم القدرة على التكيف - إلى أساسين: الأول مصدر القانون الإسلامي، حيث إن مصدره الإرادة الإلهية

التي تتصف بالثبات والإطلاق، والفقه الإسلامي - حسب رأيهم - على علاقة وطيدة بعلم الكلام، بل هو خاضع لتداعيات مباحث هذا العلم، حيث إن تركيز علماء المسلمين على مبدأ الوحدة المطلقة جعل الفقه يخرج عن دائرة العقل والإرادة البشرية، وأضفى عليه صفة الثبات والإطلاق التي تتسم بها مباحث علم الكلام (ص ٦٤)، والأسس الثاني أن الفقه الإسلامي يمثل نظاماً للقواعد الأخلاقية أكثر منه قانوناً بالمعنى الاصطلاحي.

والأسس الأول مبني على الفصل بين العقل والوحي، والثاني مبني على الفصل بين القانون والأخلاق (ص ٤-٥)، وقد أورد المؤلف في هذا السياق آراء بعض أقطاب هذا الاتجاه، منهم: شاخ (J. Schacht)، وتوي (C. H. Toy)، وكولسن (N. J. Coulson)، وجب (H. A. R. Gibb).

ويرى المؤلف أن هذه النظرة - مع اتصافها بالغموض - يبدو ومنها في نقطتين: الأولى أنها لا ترى إمكانية تطور نظام قانوني في إطار نظام اجتماعي ديني، والثانية أنها مبنية أساساً على دراسة نظرية مجردة دون أن تأخذ في حسابها أداء المؤسسات والنظم القانونية في المجتمع الإسلامي عبر مختلف مراحلها التاريخية (ص ٩).

وإذا كان الهدف من سن القوانين وإعطائها صفة الإلزام تحقيق العدل ورفع الظلم، وضمان حياة كريمة لأفراد المجتمع تلبي فيها احتياجاتهم للمشروعة وتُصان حقوقهم، وأداء الواجبات التي تحفظ للمجتمع انتظامه، فما المانع أن يكون مصدر هذه القوانين هو الإرادة الإلهية الحكيمة إذا كانت هذه الإرادة محققة لتلك الأهداف؟

لقد وقع الغرب - وسار على خطاه أتباعه في الشرق - ضحية النزعة العقلية للفرطة التي جاءت رد فعل عنيف على حملات رجال الكنيسة وتحكماتهم في أوروبا، وترسخت عقدة الصراع بين الدين والعقل في الوعي الجمعي للمجتمعات الغربية بفعل الصراع للرير الذي شهدته القرون الوسطى بين رجال الكنيسة ورواد حركة التنوير، تلك العقدة التي انتهت بمجل حاسم على يد رجال الثورة الفرنسية كان شعاره "اشتقوا آخر ملك بأمر آخر قسيس". واستقر الأمر على الفصل التام بين القانون والدين بأن صار مصدر القانون هو العقل البشري المحض وصار علماء الغرب ومفكروه يسمون كل قانون يكون مصدره الأساسي الوحي بالجمود وعدم القدرة على التكيف مع متغيرات الحياة الاجتماعية، وكان الفقه الإسلامي على

رأس القائمة. وإذا كان للغرب من حق في احتضان هذه العقدة واستمرار التفاعل معها فيما يخصهم فإنه من الخطأ الفاحش محاكمة ديانات الشعوب الأخرى وقوانينهم إلى هذه العقدة مع التغافل عن الخصوصيات التي تميزها من التجربة التي عاشها الغرب.

أما أن الأوان للعقل الغربي أن يتخلص من هذه العقدة وينظر في القوانين والقيم الأخلاقية بحيدة وتجرد، ويكون حاديه في ذلك البحث عن الحق والصواب بغض النظر عن المصدر، فإنه ليس من العقول أن يحاكم قانون ما أو يعاب بسبب مصدره فقط، بل ينبغي أن يحاكم بما يحتويه فعلاً من مفاهيم وقواعد وقيم، أم أن أسر الشهوات والأهواء صار هو المعيار واستعصى على الفك؟!

أما عن علاقة القانون بالأخلاق فقد ظل إيجاد الوازع الداخلي لدى أفراد المجتمع للالتزام بالقانون من أجل ضمان حسن انتظام المجتمع مطلباً سامياً لدى رجال القانون، فإذا جاء التشريع الإسلامي وسعى إلى تحقيق ذلك من خلال ربطه القانون بالأخلاق - ونجح في ذلك إلى حد كبير - أفىكون ذلك عيباً في هذا التشريع فيوصف بأنه يمثل واجبات أخلاقية لا قانوناً بمعناه الاصطلاحي؟!

أما عن قضية المنهج فيرى المؤلف أن مناهج القانون تسعى عادة إلى أن تكون كاملة ودائمة، ومن ثم فإن بعض تداعيات خاصية الثبات تخيم على مفهوم القانون، لكن الحاجات الاجتماعية المتغيرة تحدى هذا الاتجاه، وفي مقابل هذا التحدي تسعى مختلف النظم القانونية لإيجاد مناهج تستجيب لهذه التحديات. فمثلاً القانون الروماني حل هذه الإشكالية بالتفريق بين قانون الشعب الروماني اللدني (*jus civile*) المتسم بالصرامة والاجتهادات القضائية (*jus honorarium*) المتميزة بالمرونة، وفي مقابل صرامة القانون العام (Common Law) كان السعي إلى تحقيق المرونة من خلال مبادئ قانون العدالة (Principles of Equity) التي بُني على أساسها نظام قضائي مكمل لفجوات القانون العام. وفي الفقه الإسلامي تمّ تطوير منهج مكمل لنظرية المصادر الأربعة يستجيب لاحتياجات التغيرات الاجتماعية، ويسد الفجوات التي تقصر عن سدها المصادر الأربعة، ويخفف من صرامة بعض نتائج الالتزام الحرفي بقواعد القيلس، وكانت أسس هذا المنهج هي: الاستحسان، والاستصلاح، والسياسة الشرعية (ص ١٦).

## المصلحة أساس الشريعة

يرى الشاطبي أن للقصد الأساسي للشارع هو تحقيق مصالح الخلق، وأن الواجبات الشرعية إنما تُعنى بحفظ المقاصد الشرعية التي تهدف من جهتها إلى حماية مصالح الناس (ص ١٥١).

وقد قسم الشاطبي المصالح إلى ثلاث مراتب: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، ثم خلص من خلال تحليله للعلاقة بين هذه المراتب الثلاث إلى خمس قواعد تحكمها، هي:

- ١- أن المصالح الضرورية أصل لما سواها من الحاجيات والتكميليات.
  - ٢- أن اختلال المصالح الضرورية يلزم منه اختلال الحاجيات والتحسينيات بإطلاق.
  - ٣- أنه لا يلزم من اختلال الحاجيات والتحسينيات اختلال الضروريات.
  - ٤- أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.
  - ٥- أنه من أجل المحافظة على الضروري ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني. (ص ١٥٤).
- ثم بين الشاطبي أن المصالح الدنيوية ينظر فيها من جهتين: الأولى جهة مواقع الوجود، والثانية جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

فمن جهة مواقع الوجود لا توجد مصالح ولا مفساد محضة، فالعادة الجارية تدل على أنه ما من مصلحة إلا ويشوبها تكليف ومشقة قلّت أو كثرت، وما من مفسدة إلا ويصحبها لطف أو لذة قل ذلك أو كثر. والاعتبار هنا يكون بالغالب من الجهتين: فما غلبت فيه المصلحة عدّ مصلحة مقصودٌ جلبها شرعاً، وما غلبت فيه المفسدة اعتُبر مفسدة مقصود دفعها شرعاً.

والذي ينبغي التنبيه عليه هنا أن الشرع إذا قصد مصلحة لا يقصد معها ما يلزمها أو يشوبها من مفساد، وكذلك إذا قصد دفع مفسدة، فهو غير قاصد دفع ما يشوبها من مصالح وإن كان ذلك لازماً، وعلى هذا تكون المصالح أو المفاصد المعتبرة شرعاً خالصة غير مشوبة، لا قليلاً ولا كثيراً (ص ١٥٥-١٥٧).

وقد حدد الشاطبي ضوابط المصلحة الشرعية في خاصيتين: الأولى أن تكون مطلقة، أي ألا تكون نسبية ولا ذاتية، ذلك أن خضوعها للنسبية والذاتية يجعلها خاضعة لأهواء النفوس وشهواتها وحظوظها، وهذا ما جاعت الشريعة بنفيه (ص ١٥٨)، والثانية أن تكون كلية، ولا يطعن في كليتها تخلف بعض الجزئيات (ص ١٥٩).

وهنا يطرح سؤال: إذا كان تحقيق المصلحة هو قصد الشارع من وضع الشريعة فلم لا نكتيف نحن اليوم الأحكام الشرعية وفق ما نراه من مصالح؟ وإذا كان تحقيق المصلحة بجلب النافع ودفع المضار هدف الفلسفات الوضعية كما هو الأمر في الشريعة فأين الخلاف إذا؟ مما لا شك فيه أن كل الفلسفات والشرائع - السماوية منها والوضعية - تهدف إلى تحقيق مصالح الناس، فليس محل الخلاف أن تكون المصلحة محور التشريع أو الفلسفة ومقصلهما، إنما نقطة النزاع هي: ما خصائص المصلحة المقصودة؟ وما الاعتبارات التي يجب مراعاتها في تقدير كون الشيء مصلحة أو مفسدة؟

ففي نظر الإسلام لا بُدَّ أن تتَّصف المصلحة بخاصيتين: الإطلاق والكلية، وأما ما يعتبر في تقديرها مصلحة أو مفسدة فالنظر إليها من وجهين: جهة مواقع الوجود فيحكم للجهة الغالبة، ولا يكفي هذا وحده بل لا بُدَّ من النظر بعد ذلك إلى تعلق الخطاب الشرعي بها. في حين يغلب على الفلسفات الوضعية النفعية والنظرة التحزبية للمصلحة من جهة، وإقصاء اعتبارات وعوامل: الفضائل الخلقية، والإرادة الإلهية، وجانب الآخرة من جهة أخرى فيصير الضابط في تقدير المصلحة هو شهوات النفوس ومنافعها العاجلة، فتفقد المصلحة خاصيتي الإطلاق والكلية.

### تغير الأحكام بتغير العادات

يرى الشاطبي أن علاقة الأحكام الشرعية بالعوائد أقوى من علاقتها بالعقل، وأنه حتى ما يُزعم من معرفة العقل لحسن الأشياء وقبحها إنما هي أحكام ناتجة عما انطبع في نفوس الناس وعقولهم بحكم العادة أنه حسن أو قبيح (ص ٢١٤).

ويشمل مصطلح العادة عند الشاطبي: استعمال اللغة، والأعراف والتقاليد، والممارسات الاجتماعية (ص ٢١٦). ويقسم الشاطبي العادات إلى نوعين:

- ١- عوائد شرعية: وهي العوائد التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، وهي ثابتة أبداً كمسائر الأمور الشرعية لا تتبدل باختلاف آراء المكلفين فيها.<sup>٢</sup>
- ٢- عوائد جارية بين الناس: وهي ما جرى بين الناس من عادات ليس في إثباتها ولا نفيها دليل شرعي، وتنقسم إلى قسمين: عوائد عامة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، وعوائد متغيرة.

٢ انظر الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٥.

وقد بين الشاطبي أن قاعدة تغيّر الأحكام بتغيّر العوائد ليس المقصود منها الاختلاف في أصل الخطاب الشرعي، ولكن المراد أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يُحكم عليها به، فأصول الخطاب الشرعي ثابتة، وكل عادة تجدُّ يُجْتَهد في إلحاقها بما يلائمها من أصول شرعية، فإذا تغيرت العادة تغير حكمها، وليس ذلك تغيّراً في أصل الحكم أو الخطاب الشرعي، ولكن لأن العادة الجديدة لم تُعدّ تدخل ضمن الدليل الشرعي القديم فاحتيج للبحث لها عن أصل شرعي آخر.<sup>٢</sup>

وفي حديثه عن علاقة الأحكام الشرعية بالتغيرات الاجتماعية أوضح أنها يمكن أن تتجلى في ستة مظاهر:

- ١- المبادئ الكلية الثابتة التي بُنيت عليها الشريعة والتي تمثل مقاصدها: وهذه لا تتغير أبداً بتغير العوائد، ولا تتأثر بالتغيرات الاجتماعية.
- ٢- العوائد الشرعية: وهي العوائد التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، فهي ثابتة كسائر الأمور الشرعية، لا تتبدل باختلاف آراء المكلفين فيها.
- ٣- العوائد التي تمثل وسيلة أو سبباً لتنفيذ حكم شرعي: وفي هذا النوع تكون الأحكام ثابتة لكنها تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق، فمهما اختلف السبب اختلف الحكم تبعاً له.
- ٤- العوائد المتبدلة: ويختلف الحكم الشرعي فيها باختلاف العادة، حيث تُلحَق عادة كل قوم أو زمان بما يشملها من أصول شرعية.
- ٥- ما سكنت عنه النصوص الشرعية وتطلّب أحكاماً جديدة: فيُنظر في المسكوت عنه: إن وُجد في زمن التشريع ما يدعو إلى إعطائه حكماً لكن الشارع سكت عنه فلذلك في حكم الإقرار، ويبقى حكمه على ما كان عليه لا يُزاد عليه ولا يُغير فيه، أما إن لم يكن هناك داعٍ للحكم عليه بأن لم يقع أو لم يكن معروفاً في زمن التشريع، فهذا أمر يحتاج إلى اجتهاد في إعطائه الحكم الشرعي الذي يناسبه.
- ٦- إحداث في الشريعة ما ليس منها من بدع اعتقادية أو عبادية: وهو تغيير مرفوض (ص ٢١٦-٢١٨).

## قصد المكلف وقصد الشارع

لقد بنى الشاطبي نظريته العامة للشريعة الإسلامية على أسس التوافق والتناسق: توافق ومقاصد المكلفين. فالتشريع جاءت لتحقيق مقاصد عامة ومقاصد خاصة، وتحقيق هذه المقاصد ذو صلة وثيقة بالمكلفين إذ هو في الغالب ثمرة أفعالهم، ولما كانت ثمرة أفعال المكلفين تتأثر بمقاصدهم ونياتهم سلباً وإيجاباً كان من الواجب الربط بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين، فمن أجل تحقق مقاصد الشارع على الوجه الأكمل يجب أن تكون مقاصد للمكلفين تابعة وموافقة لها. ومن هذا للنطلق جاء تركيز الإمام الشاطبي على مبدأ النية أو قصد المكلف. فأكد الشاطبي أن قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع، وأن الفعل لا يكون صحيحاً مشروعاً إلا إذا كان العمل في ظاهره وباطنه على أصل للشريعة، ذلك أن الأحكام ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها معانيها، وهي المصالح التي شرعت من أجلها، فإذا كان العمل في ظاهره على أصل للشريعة لكنه في باطنه على غير ذلك كان غير صحيح وغير مشروع.<sup>٤</sup> وكل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له كان مناقضاً للشريعة، ومن ناقضها كان عمله في المناقضة باطلاً، إذ للمشروعات إنما وُضعت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة.

## ملحوظات عامة على الكتاب

١- على الرغم من أن المؤلف خصص كتابه لبحث نظرية المقاصد الشرعية عند الشاطبي، وذكر في بدايته أن من أبرز ما ميّز دراسة الشاطبي للمصلحة تناولها لها مستقلة عن نظرية المصادر الأربعة، إلا أنه لم يبرز لنا معالم هذا الإطار العام الذي أفرد الشاطبي للمصلحة به، بل اكتفى بدراسة ما رآه يمثل محددات نظرية المقاصد عند الشاطبي دراسة كاد يغيب عنها النقد والتقويم.

كما أنه مال إلى الأسلوب التجزيي في دراسته لمحددات نظرية المقاصد عند الشاطبي، حيث اكتفى بدراسة كل محدد على حدة دون أن يخصص على الأقل فصلاً ختامياً يبرز

فيه شبكة العلاقات بين هذه المحددات، ويرسم فيه الإطار العام للنظرية مع بيان موقع كل محدد وكيفية عمله منفرداً أو متفاعلاً مع المحددات الأخرى.

٢- عَدَّ المؤلف دراسة علاقة النظرية العامة للفقه الإسلامي بالتغيرات الاجتماعية وأنماط تكيفها معها هدفاً رئيساً للدراسة، إلا أنه لم يبرز هذه العلاقة ولا أنماط التكيف هذه بالصورة المطلوبة في مثل هذه الدراسات، وقد جاء عرضه لِشُبّه المستشرقين وأتباعهم في صلاحية الشريعة الإسلامية لأن تكون مصلراً قانون يحكم المجتمع وقدرتها على التكيف مع التغيرات الاجتماعية والاستجابة لتحدياتها أوفى وأوسع بكثير من الرد عليها، حيث جاءت الردود متسمة بالعموم والاختصار المخجل في مثل هذا الموضوع.



# التقسيم الإسلامي للمعمورة

دراسة في نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث

لؤلف: محي الدين محمد محمود أحمد قاسم الخطيب.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٤)،  
الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/١٩٩٦م، (٤٦٠ صفحة).

إبراهيم أحمد الفارسي\*

## تقديم

تمتد أصول العلاقات الدولية عبر التاريخ إلى أزمان قديمة، حيث كانت نشأة المجتمعات المستقرة، فكان من الطبيعي أن ترتبط هذه المجتمعات بعلاقات جوار وتعاون، كما ترتبط بعلاقات التنافس والتنازع والحرب من أجل البقاء، وعليه فإن موضوع العلاقات الدولية قديم قدم الأنظمة الاجتماعية والسياسية التي عرفها الإنسان منذ القدم.

هنا وتعدّ العلاقات الدولية في وقتنا الحالي دراسة علمية حديثة العهد والنشأة، وهي عبارة عن امتزاج بين عدة علوم مختلفة مثل: التاريخ والقانون والسياسة والاقتصاد والاجتماع.

وغني عن البيان أن للإسلام وجهة نظر خاصة في العلاقات الدولية، بحيث يستطيع المدارس أن يلاحظ السمات العامة للعلاقات الدولية الإسلامية من خلال عملية استقراء لمخططات تاريخ الدولة الإسلامية منذ عهد دولة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة حتى وقت سقوط الخلافة العثمانية، فضلاً عن دراسة ما ورد في القرآن الكريم والسنة من توجيهات وأحكام ومبادئ تخص بتنظيم العلاقات بين المسلمين وغيرهم من الأمم والدول.

---

\* محاضر بمركز اللغات والتنمية العلمية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

وهذه الدراسة التي بين أيدينا تأتي لتمثل إضافة حقيقية وجوهرية في مشروع العلاقات الدولية،<sup>١</sup> فهي دراسة تهتم بنشأة التنظيم الدولي الحديث ووضعه في تاريخه وسياقه والكشف عن جنوره المعرفية ومضمّناته وكوامنه، وكذلك تعد هذه الدراسة بحق كاشفة عن كثير من الأبعاد التي لم تكن متداولة في حقل التنظيم الدولي الحديث والعلاقات الدولية.<sup>٢</sup>

### عرض الكتاب

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية حصل بها صاحبها على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

وتتناول هذه الدراسة بالبحث والتحليل معنى التقسيم الإسلامي للمعمورة وطبيعة الصلة بين هذا المفهوم ونشأة الجماعة الدولية بالمعنى المعروف في التنظيم الدولي الحديث.

قدم للكتاب الأستاذ الدكتور عز الدين فودة أستاذ كرسي للأنظمة الدولية بجامعة القاهرة والمشرف على البحث بمقدمة نوه فيها بفكرة البحث وبيان ما يهدف إليه موضوعاً العلاقة بين الدارين: دار الإسلام ودار الحرب، ومشيراً إلى أن تقسيم للمعمورة يمثل أحد البادئ الأساسية للشرع الإسلامي في معالجته للعلاقات الدولية، وأنه مبدأ فريد في بابته تميز به الفقه الإسلامي في تحديد كيان الدولة الإسلامية وسريان أحكام الشريعة في نطاقها (ص ٩-١٨).

وقد تناول الباحث في هذه الدراسة طبيعة العلاقة بين التقسيم الإسلامي للمعمورة من جهة ونشأة الجماعة الدولية وتطورها في العصر الحديث من جهة أخرى، وفقاً للضوابط الآتية:

**الضابط الأول:** أن مفهوم المسألة الشرقية يرتبط بوجود الدولة العلية العثمانية ذاتها على أرض القارة الأوروبية.

١ هو عمل ضخم استغرق إنجازاً ما يزيد عن عشر سنوات وشارك فيه فريق مكون من سبعة وعشرين باحثاً وأستاذاً جامعياً من المتخصصين في العلاقات الدولية والقانون الدولي والتاريخ الإسلامي والعلوم السياسية، وقد أثمر هذا الجهد إنتاجاً علمياً متميزاً فظهر مطبوعاً أخيراً في عدة كتب (حوالي أربعة عشر كتاباً) تناولت المجالات الآتية:

١- أصول مناهج التعامل مع المصادر عن التنظيم للعلاقات الدولية في الإسلام.

٢- العلاقات الدولية واستنباطها من الأصول الإسلامية.

٣- العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي.

٤- العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي.

يعد هذا المشروع سبقاً فكرياً عظيماً أنجزه مكتب القاهرة.

٢ من تصدير مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة لهذه الدراسة، ص ٧.

**الضابط الثاني:** ارتباط الجماعة الدولية الأوروبية ونشأتها وتطورها في العصر الحديث بفترة الفتحا الإسلامية في القارة.

**الضابط الثالث:** أن الدولة العلية العثمانية قد حملت معها تصورهما الحضاري للتقسيم الإسلامي للعمورة إلى داخل القارة الأوروبية.

### أهمية هذه الدراسة

هذه الدراسة تظهر أهميتها في ضوء عدد من الاعتبارات، وذلك من خلال الحديث عن التقسيم الإسلامي للعمورة وربطه بنشأة الجماعة الدولية وتطورها في العصر الحديث وهذه الاعتبارات هي:

١- أهمية فكرة الصلقة والعناء في التصور الأوروبي لمفهوم السياسة حيث بنى عليها علماء السياسة الغربيون جوهر مفهوم السياسة.

٢- طبيعة التنظيم الدولي المعاصر وما يشير من تساؤلات تلور حول ماهية الجماعة الدولية وفعالية القاعدة القانونية أو ازدواجية معايير التعامل في الحياة الاجتماعية الدولية بين الشعوب.

٣- الحديث عن صراع التكتلات التي تحمل مفاهيم وقيماً حضارية متباينة باعتباره الشكل الذي يسود العلاقات الدولية.

٤- المسألة الشرقية تشكل ذلك المفهوم التحليلي المناسب الذي نستعمله للربط بين التقسيم الإسلامي للعمورة.

### تقسيم الدراسة

وفي ضوء تلك الضوابط والاعتبارات جاءت هذه الدراسة لتستجلي وتوضح مضامين وكوامن وتضيف أبعاداً جديدة للموضوع، أي تقسيم للعمورة، وتوزيع هذا التقسيم بين دار للإسلام ودار للخرب وبينهما دار ثالثة للعهد، مع محاولة لتكييف العلاقات الدولية في الإسلام وبيان مساقها التاريخي وفلسفتها لدى الفقهاء الذين عنوا بهذا الأمر عبر تاريخ الأمة الإسلامية. وتأتي هذه الدراسة لتبني إلى تلك المساحات الواسعة من التصورات والرؤى التي فرضت نفسها على دار الإسلام وعلى رؤيتها للعالم والمعمورة، مع توظيف الخبرة

والممارسة الدولية في التاريخ الإسلامي للحديث عن الربط بين التقسيم الإسلامي للمعمورة وأثره في نشأة الجماعة الدولية وتطورها في التنظيم الدولي الحديث.

وتأسيساً على تلك الضوابط والاعتبارات خصص الباحث الباب الأول منهما للحديث عن: بناء المفهوم الإسلامي وتقسيم المعمورة، وجعل عنوانه: التقسيم الإسلامي للمعمورة - التطور التاريخي والأساس الفقهي، مقسماً هذا الباب إلى فصلين امتدّا حتى صفحة ١٦٤، حيث ناقش هذا المفهوم بتوسع، فعرض في الفصل الأول لموضوع تقسيم المعمورة عند الأمم قبل الإسلام، وبدأ بهذا لأنه يرى أن أهميته تلبو من زاويتين:

**الزاوية الأولى:** أنها تمثل تصورات ورؤى فرضت نفسها على دار الإسلام وعلى رؤيتها للعالم المعمور عندما دخلت في علاقات اتصال مع تلك الأمم (ص ٤٩).

**الزاوية الثانية:** هي الرؤية للمقارنة لتصور تلك الأمم بالتقسيم الإسلامي للمعمورة. وركّز الباحث جلّ اهتمامه على الفكرتين الجوهريتين لأي تقسيم للمعمورة من زاوية التنظيم الدولي، أعني: الاختصاص الإقليمي من ناحية ومدى الاعتراف بوجود دار ثالثة من ناحية أخرى.

### الفصل الأول: تقسيم المعمورة عند الأمم السابقة قبل الإسلام

وقد ضمن الباحث الفصل الأول مبحثين خصص الأول منهما للحديث عن: تقسيم المعمورة عند الأمم قبل الإسلام، فذكر في المطلب الأول منه الحديث عن تقسيم المعمورة في الشرق القديم الذي تمثله في ذلك مصر الفرعونية، وبابل، وميتاني، وبعض ممالك آسيا حيث كان المبدأ الأساسي في مثل هذه العلاقات هو إنشاء علاقات أخوية ومنع نشوب حروب، وأن العلاقات بين هذه القوى قد حققت درجة من التوازن فيما بينها (ص ٥٥).

وأبرز الباحث مكانة مصر وسيطرة نفوذها الحربي والتجاري والسياسي، إذ كانت من أكبر ممالك الشرق القديم وأكثرها ازدهاراً بالمعرفة والحضارة واللمنية والثروة، حيث امتد نفوذها على الشرق بأسره، وكل ذلك أدى إلى قيام بعض قواعد العلاقات الدولية التي تتمثل في:

١- إنشاء ديوان خاص للشؤون الخارجية يقوم على رعاية المراسلات الدبلوماسية بينهم وبين غيرهم وكتابتها وتسجيلها وحفظها (ص ٥٠).

٢- انتهج المصريون القدماء سياسة خارجية تقوم على سياسة توازن القوى في الشرق الأوسط تضمن بقاء نفوذ مصر وسيطرتها على المنطقة بوصفها دولة كبرى.

وفي المطلب الثاني من المبحث الأول نتحدث الباحث عن: للعاهدات ومراكز الأجانب في اليونان وروما. حيث ذكر الباحث ذلك باستعراض بعض آراء المؤرخين القدامى، ويتن أن منهم من ذكر أنهم كانوا يرون في تلك العلاقات التي كانت تتم بين المدن اليونانية صفة العلاقات الدولية حيث كانت تلك العلاقات تتم على أسس أنها بين وحدات سياسية مستقلة.

### الفصل الثاني: التقسيم الإسلامي للمعمورة

#### الأساس الفقهي والنماذج التاريخية

يستهدف هذا الفصل التعريف بالتقسيم الإسلامي للمعمورة من خلال الأمور ذات الصلة بهذا التقسيم ونشأة الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، مع اتخاذ مفهوم السياسة الشرقية مدخلاً للدراسة والتناول. فلا يستهدف الباحث بداية من تناوله للمفهوم إلا تلك الأمور ولا ينظر إليه إلا من زاوية اتصاله بالموضوع الرئيس للدراسة؛ وهو نشأة الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، فهي إذا دراسة في نشأة الجماعة الدولية من منظور التقسيم الإسلامي للمعمورة. وفي ضوء هذا التأكيد الذي قلّمه الباحث في مناقشة هذا المفهوم يتناول الباحث بالشرح والتحليل تلك الجوانب ذات الصلات الوثيقة بالتنظيم الدولي الحديث وخاصة طبيعة العلاقة بين الدول المختلفة ومدى وجود علاقات تنظيمية تقوم فيما بينها على أسس من الاعتراف بالوجود وبشرعية اختصاصاتها على إقليمها.

بعدها يشير الباحث إلى أن بناء المفهوم بالشكل الإسلامي الذي يخدم فكرة البحث يكون من خلال التعريف بالتقسيم الإسلامي للمعمورة، ومناقشة المعايير الأساسية التي يجب أن تتوفر في كل دار في رأي الفقهاء واختصاصاتها الإقليمية في ضوء ما نعرفه عن معايير الشخصية الدولية في القانون الدولي الحديث. وقد ذكر الباحث جملة من المعايير الأساسية أهمها:

#### أولاً- توافر صفة الأهلية القانونية للدار

وفي معرض بيان مضمون هذا المعيار أورد الباحث سؤالاً مفاده أنه هل يمكن من خلال تناول الفقهاء للمعايير الأساسية الواجب توافرها في الدار (دار الإسلام، دار الحرب ...) أن نلتبس فكرة الشخصية القانونية الدولية بالمفهوم للعارف عليه في الفقه الدولي وأن نتخذ في ضوء ذلك عناصر الأهلية القانونية للدار الإسلام؟ يجيب الباحث عن هذا التساؤل بما يأتي:

إن الشخصية القانونية - باختصار - تعبير عن علاقة بين وحدة معينة ونظام قانوني معين، ومن ثم تكون الوحدة شخصاً قانونياً في الحدود التي يسند إليها النظام القانوني الالتزامات والحقوق، فلا توجد أشخاص قانونية بطبيعتها وإنما توجد الأشخاص داخل نظام قانوني معين ويفعل هذا النظام.

يذكر الباحث أيضاً أن الفقه الدولي يرى أن معيار الشخصية القانونية يكمن في المخاطبة بأحكام القواعد القانونية مباشرة، والقدرة على عقد الاتفاقات وإنتاج القواعد القانونية (ص ٩٩). وبعد ذلك قَدَّم الباحث في سياق الحديث عن تعريف الدار والدلالات (تعريف دار الإسلام وتعريف دار الحرب) عدة تعريفات استقاهها من كتب الفقهاء، مبيِّناً أن للمعيار الأساسي فيها الذي يبنِّي عليه تعريف الدار هو: غلبة الأحكام وجريانها فيها استناداً إلى السلطة وللمنعة، حيث ذكر بعض هذه التعريفات التي تستند إلى هذا المعيار، ذاكراً أن الشرط الجوهري عند الفقهاء هو غلبة الأحكام وجريانها. ومن للعلوم أنه لا يمكن ظهور الأحكام إلا بوجود السلطة للمنعة. راجع التعريفات (ص ١٠٠-١٠٢)، وقد اعتمد فيها الباحث على البغلاي، والبصا، وابن قيم الجوزية، وأبي يعلى الفراء، والإمام ابن محيى المرتضى والإمام الشوكاني).

وفي النهاية يضيف الباحث معلقاً على تلك التعريفات أنها: "تعريفات تسم بالشمول، لأنها تأخذ في اعتبارها الدلالات الأساسية في تعريف الدار وبين عناصر أهليتها الدولية، وأهمها سيادة نظام قانوني معين أو الاختصاص القانوني الإقليمي، وإجراء الأحكام الشرعية، والغلبة وتأثيرها في مضمون الأمان والخوف. وتبدو أهمية هذه التعريفات حين مقارنتها بما ذهب إليه البعض من الذين جعلوا من الأمن والخوف معياراً وحيداً للتمييز بين الدول" (ص ١٠٣).

ونستطيع فضلاً عن ذلك أن نقول: إنه بدا للباحث رأي في مسألة تلك التعريفات، فهو يعتقد أنها تتجاهل أن الصفة الأساسية للدول واكتمال عناصر أهليتها القانونية الدولية إنما تتحقق بسيادة نظام قانوني معين على إقليمها، الأمر الذي يفترض بداهة قيام سلطة ما بتنفيذ الأحكام القانونية تلك استناداً إلى معايير السيادة والغلبة (ص ١٠٣).

ثانياً: قضية التعريف الأصلي للدول ومعيار أهليتها القانونية على أساس طبيعة العلاقات ويرى الباحث أن الأمان هو معيار العلاقة بين دار الإسلام وغيرها من الكيانات السياسية والاجتماعية الأخرى، ومن ثم يكون تعريف دار الإسلام لديه أنها: "هي التي يجري عليها حكم

الإسلام ويأمن من فيها بأمان للمسلمين، سواء أكانوا مسلمين أم كانوا ذميين"، أما دار الحرب فتكون "هي التي لا تجري عليها أحكام الإسلام ولا يأمن من فيها بأمان للمسلمين" (ص ١٠٦).

### ثالثاً: انقلاب صفة الدار

وفي سياق حديث الباحث عن هذا المعيار أثار تساؤلاً مفاده هو: هل يمكن للدار الإسلام أن تتغير - استناداً إلى المعيار ذاته والطريقة نفسها - دار حرب مرة أخرى؟ وذلك إذا ما كان للمعيار الأساسي في تعريف الدار وتحديد أهليتها القانونية هو غلبة الأحكام وجرياتها وسيادتها استناداً إلى دلالات السلطة وللمعة؟ ثم تناول الباحث عدداً من الاتجاهات التي عرفها الفقه الإسلامي في معالجة قضية انقلاب صفة الدار؛ موضحاً أن الاتجاه للمنطقي هو ذلك الذي يجعل من تغيير الأحكام السائدة في الدار معياراً لانقلاب صفة الدار من "دار إسلام" إلى دار حرب، ومناقشاً بصدد ذلك آراء بعض الفقهاء في هذه المسألة منهم الإمام أبو حنيفة، وابن حجر الميمني، والإمام الدسوقي. فالإمام أبو حنيفة يرى أن مناط الحكم على الدار هو تمام القهر والغلبة للحكم، وعليه فإن دار الإسلام لا تصبح دار حرب إلا بشروط منها:

١- إجراء الأحكام المغيرة لأحكام المسلمين جهاراً.

٢- الاتصال بدار الحرب والانفصال عن بلاد المسلمين.

٣- زوال الأمان الأول بحيث لا يبقى للمسلم أو الذمي أمان فيها إلا بأمان غير المسلم.

هنا وقد تعرض الباحث لمناقشة أثر الاختصاص الإقليمي في تحديد الأهلية القانونية الدولية للدار الإسلام وذلك في المطلب الثاني من هذا الفصل، واستخلص من ذلك معنى عاماً محدداً للدار بكونها ذات شخصية قانونية معنوية تصلح أداة لتفريع الأحكام الفقهية الدولية، وذلك من خلال فكرة "اليد الحكومية للدار"، والتي تحدث عنها فقهاء الحنفية في تطبيقات عملية يجمع فيما بينها محاولة أفراد إحدى الدارين اختراق نطاق الاختصاص الإقليمي للدار الأخرى بطريقة غير مشروعة، أي دخول أفراد إحدى الدارين للأخرى دون أمان. ولقد اكتفى الباحث بعرض تطبيقين اتضحت من خلالهما فكرة "اليد الحكومية للدار"، هما:

١- دخول أحد الحريين للدار الإسلام بغير أمان.

٢- أن يأتى عبد للمسلم إلى دار الحرب.

لقد اكتفى الباحث بتحليل هذين التطبيقين، وكان في الإمكان إضافة المزيد من التطبيقات لتدعيم المسألة بأكثر من تطبيق. واستكمالاً لهذا الجانب تعرض الباحث للحديث عن: اختلاف الدارين وما يترتب عليه من أحكام، مبيناً أن المقصود باختلاف الدارين هو ذلك المعنى البسيط الذي يتوارد على ذهن، وهو مجرد اختلاف دار الإسلام عن دار الحرب أو اختلاف دار حرب عن دار حرب أخرى، وذلك باختلاف المنعة والحاكم وانقطاع العصمة والتناصر بينهما.

وفي المبحث الثاني تحدث الباحث عن تدخل معايير الأهلية الدولية، دار العهد حيث تدور فكرة هذا المبحث عن رؤية للعمورة وتعريف اللور، وحول تدخل المعايير الأساسية وتقاطعها والتي سبق الارتكاز عليها في هذا التعريف. ولهم أن هناك عدداً من المعايير التي شكلت مناهجاً للحكم على الدار بشكل مستقل ومتكامل، أهمها بالطبع جريان الأحكام الواردة أو سيادة نظام قانوني معين، أو الاختصاص الإقليمي الشامل والذي يفترض عناصر السلطة والأمان علاوة على المقدرة على المشاركة مع باقي الوحدات الدولية في إنشاء قواعد قانونية عامة والمسؤولية الدولية عنها، وأنه بإمكان اجتماع تلك المعايير يمكننا الحكم على الدار وإن تخلف أحد هذه المعايير يُعد مانعاً من الحكم والتعريف.

ويرى الباحث في ضوء ذلك أن الواقع العملي للفتوحات الإسلامية قد أفرز نماذج متعددة الأشكال تحتاج إلى معرفة حكمها الفقهي لمعرفة كيفية التعامل معها، فظهرت فكرة التمييز بين أرض العنوة وأرض الصلح، وظهرت أقاليم يجمع فيها معياران متداخلان ينبغي أن نسبتهما إلى دار السلام أو إلى دار الحرب باطمئنان، ومثل لذلك بـ "ماردين" التي يتردد ابن تيمية في الحكم عليها. فكان يرى أنها "مركبة فيها للعينان، ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحوال للمسلمين ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه" (ص ١٣٠).

ثم تناول الباحث بعض النماذج التاريخية لدار العهد وشرحتها على النحو الآتي:

- ١- الأهلية الدولية للوحدات الخليفة: حالة الأتراك.
- ٢- الأهلية الدولية للوحدات الحاجزة: حالة أرمنية وقبرص.
- ٣- الأهلية الدولية للوحدات المحايدة: حالة النوبة.



## الباب الثاني: تطور الجماعة الدولية ونشأتها في التنظيم الدولي الحديث

ثم خلص الباحث إلى الحديث عن نشأة الجماعة الدولية وتطورها في التنظيم الدولي الحديث وخصص لذلك الباب الثاني من هذه الدراسة، متحدثاً في الفصل الأول منه عن نشأة القانون العام والجماعة الدولية من خلال الواقع التاريخي للعلاقات الإسلامية الأوروبية. أما في الفصل الثاني منه تحدث الباحث عن تطور القانون العام والجماعة الدولية الأوروبية. وقبل الدخول في تفاصيل الموضوعات التي وردت في هذا الباب تحدث الباحث فيما يشبه التمهيد لهذا الباب عن تميز التنظيم الدولي الحديث بكونه أوروبياً الطابع، سواء من حيث طبيعة القواعد والأحكام التي تلتزم بها الدول الأوروبية فيما بينها، أو من حيث دائرة تطبيق هذه الأحكام وتلك القواعد. وهناك عدد من الأحداث والوقائع التي شكلت هذا الطابع الخاص بالتنظيم الدولي الحديث، والتي يمكننا أن نركز فيها - لطبيعة الدراسة - على نشأة الدولة القومية، والإصلاح الديني، والكشوف البحرية. وكذلك يعرض الباحث لنشأة التنظيم الدولي الحديث وتطوره من خلال زاوية علاقته بالتقسيم الإسلامي للمعمورة الذي فرضته الدولة العلية العثمانية في تعاملاتها الأوروبية، والتي أدت إلى رد فعل الجماعة الأوروبية من خلال سياستها الشرقية والاستعمارية.

### الفصل الأول: نشأة القانون العام والجماعة الدولية من منطلق العلاقات الإسلامية الأوروبية

جاء الفصل الأول من هذا الباب في أكثر من مائة صفحة حيث امتد من ص ١٧١ إلى ص ٢٧٥، ليعالج مسألة نشأة القانون العام والجماعة الدولية من منطلق العلاقات الإسلامية الأوروبية، وقد درس المؤلف وحل بعض الوسائل والأدوات التي تلقي الضوء على العلاقات الإسلامية الأوروبية من زاوية دور الدولة العلية العثمانية في تشكيل الجماعة الدولية في العصر الحديث، وذلك من خلال مساندة الدولة العلية العثمانية للبروتستانت في ألمانيا، وتأثير ذلك في نشأة الجماعة الدولية وتطورها. وفي هذا الإطار ناقش افتراضين رئيسين لإحدى وسائل الدولة العلية العثمانية في التأثير في نشأة الجماعة الدولية ابتداءً من القرن السادس عشر:

**الافتراض الأول:** هو أن الظروف السياسية التي سمحت بنجاح البروتستانت تلتخص في التوغل التركي داخل القارة الأوروبية بعد فتح القسطنطينية، وتوسعات الأتراك في بلاد البلقان وإفريقيا، ومحاصرة فينا. كل هذا هدد بإغلاق البحر المتوسط في وجه تجارة العالم

المسيحي، وهو الرأي الذي ذهب إليه وول ديورانت.

**الافتراض الثاني:** هو أن زعماء البروتستانت قد استغلوا بمهارة كل المناسبات التي كان يتيحها الصراع الدائم بين الهابسبورج والأتراك دون أن يستجيبوا على الإطلاق لما كان يطلبه الملك شارل من إعانة.

وهكذا، غمضي مع الباحث إلى المبحث الثاني الذي خصصه للحديث عن الامتيازات الأجنبية: النشأة والطبيعة، دراسة في العلاقات التركية الفرنسية حيث بنى هذا المبحث على افتراضين هما:

١- أن التناقض بين الظروف التي اقترنت ببداية الامتيازات ونشأتها وكونها منحاً سلطانية منحها الدولة العلية عن طيب خاطر لبعض حلفائها في أوروبا من ناحية والظروف التي انتهت إليها من ناحية ثانية، أدى إلى صعوبة البحث في الأساس الصحيح الذي بنيت عليه تلك الامتيازات.

٢- أن الدولة العلية العثمانية قد استغلت ثرواتها ومكائنها في مساندة حلفائها الأوروبيين (ص ٢١٤). وقد بين الباحث أن هناك اختلافاً في الأسس الذي تقوم عليه الامتيازات الأجنبية، حيث رأى بعضهم أن أسس منح الامتيازات إنما يرجع إلى الرغبة في إقامة علاقات تجارية، لأن وجود هذه الامتيازات بوصفها ضمانات للتجار أمر ضروري لاطمئنانهم على حياتهم وتجاراتهم وممتلكاتهم في المشرق، وأن الرغبة في تقرير العلاقات الاقتصادية هي التي أوجت بوضع نظام الامتيازات حتى يتيسر للتجار الأوروبيين أن يتاجروا في بلاد المشرق، إذ لا يمكن هؤلاء التجار إجراء معاملاتهم بحرية ما دامت الأنظمة القانونية والعادات مختلفة (ص ٢١٤). ورأى آخرون أن في الامتيازات تلك أساساً أكثر تعبيراً عن طبيعتها ومضمونها هو اختلاف الدين والآداب والقوانين.

ويضيف الباحث رداً على الاعتقاد الشائع بقصر الامتيازات الأجنبية من حيث النشأة والتطور على الدولة العلية العثمانية أن ذلك غير صحيح وبعيد عن الصواب، ففكرة الامتيازات قديمة قدم الاتصالات بين الشعوب والحضارات، فهي في معناها الواسع ترتبط بحالة الأجانب في ظل سيادة مبدأ شخصية القوانين في الفقه الدولي الخاص (ص ٢١٥).

## الفصل الثاني: تطور القانون العام والجماعة الدولية الأوروبية

أما الفصل الثاني من هنا الباب فقد خصصه الباحث للحديث عن تطور القانون العام والجماعة الدولية الأوروبية. تناول الباحث هنا الموضوع من زاوية علاقة هذا التطور بالعلاقة الحضارية مع الآخر، وذلك من خلال مبحثين: تناول في الأول منهما موقع المسألة الشرقية في التنظيم الأوروبي وضمّنه الحديث عن دار العهد التي في وسط لقارة الأوروبية وشرقها، ثم قبول الدولة العلية العثمانية في عضوية الجماعة الدولية وتطور السياسة الشرقية لتلك الجماعة. أما للمبحث الثاني فنخصصه لمعالجة تطور معايير العضوية في الجماعة الدولية التمدنية من خلال التملين والامتيازات والمسألة الاستعمارية.

وقد استهدف هذا الفصل بالإجمال الإشارة إلى الأثر التركي في تشكيل القانون والجماعة الدولية في العصر الحديث من خلال مفاهيم التقسيم الإسلامي للمعمورة، وخاصة فكرة دار العهد والتواصل الحضاري ومقارنة ذلك بالتصورات الأوروبية للعلاقة مع الآخر.

### الخاتمة: البوسنة والهرسك: مقدمات التحليل والتناول

وأما خاتمة هذه الدراسة فقد خصصها الباحث لعرض بعض الملاحظات التي تشكل مقدمات لدراسة أزمة البوسنة والهرسك وتحليلها في ضوء طبيعة الجماعة الدولية ومعاييرها، وجعل هذه الخاتمة بعنوان: "البوسنة والهرسك مقدمات التحليل والتناول"، وضمنها عدة نقاط نوجزها فيما يأتي:

١- تزايد الإحساس برفض أوروبا القاطع لأي حيوية حضارية إسلامية في قلبها، وهنا استتاج استقاه الباحث من الظروف والأحوال التي تجري على أرض البوسنة وما يدبر لهم ولغيرهم من مسلمي البلقان، وتحركات الأمم للتحلة والجماعة الأوروبية. وتوضيحاً لهذه النقطة، نضيف أن ذلك مرجعه الأحقاد الصليبية الكامنة ذلكم الأمر الذي تظهره سلبية المواقف من قبل مؤسسات الأمم المتحدة ومجلس الأمن والاتحاد الأوروبي وغيرها من المؤسسات الدولية لإزاء هذه القضية.

٢- الربط بين سياسات التطهير العرقي وبين السياسة الشرقية أو الربط بين الترك وبين الوجود الحضاري للإسلام على أرض القارة مما يهدد بامتداد أحداث البوسنة إلى كل نقاط الوجود الإسلامي داخل القارة.

٣- إن تطور الأحداث المتلاحقة يؤكد الربط بين البوسنة والهرسك وبين السياسة الشرقية في جوهرها، حيث يرى خبراء السياسة أن بداية الخطأ كانت في الاعتراف باستقلال البوسنة والهرسك وقبولها عضواً بالأمم المتحدة.

هذا وقد أضاف الباحث بعض الحقائق عن انتشار الإسلام في البوسنة والهرسك محلاً إياها ومبيناً أن الفرق الرئيس بين انتشار الإسلام في البوسنة وفي ألبانيا يكمن في نقطتين، هما:

- ١- أن الإسلام قد انتشر في أقل من نصف قرن في البوسنة، وفي ألبانيا بعد قرنين من الزمان.
- ٢- تميز الإسلام في البوسنة بالطابع السني، وفي ألبانيا غلبت لليول الصوفية. كما أن الإسلام لم ينتشر في البوسنة بالعنف، هذا الأمر تؤكد له المصادر للسيرة قبل غيرها. وقد ترتب على انتشار الإسلام في البوسنة أمران مهمان في تشكيل الميراث الحضاري لشعوب البلقان، هما:

- ظهور شعب جديد، حيث تميز المسلمون من غيرهم في المنطقة.
- ظهور نط حضاري جديد هو النمط العمراني الإسلامي فقد برزت عدة مدن.

بعلامح شرقية إسلامية متميزة. ثم يتناول بقية عناصر المشكلة في الدراسة مؤكداً تخلي الجماعة الدولية عن كل معايير ومبادئها المتعلقة بحق تقرير المصير، وحق كل دولة تعترف بها تلك الجماعة في الدفاع عن نفسها والحفاظ على وجودها وسيادتها الإقليمية وغير ذلك من المبادئ والقرارات التي أقرتها مؤتمرات لندن، وبروكسل، وجنيف، ونيويورك، وروما.

تلك خاتمة الدراسة التي خصصها الباحث للحديث عن أزمة البوسنة والهرسك وتحليلها، وذلك في ظني كان مطلباً ضرورياً قام في نفس الباحث وهو بمثابة دعوة منه لجميع الباحثين في هذا المجال لاستئناف النظر ومحاولة التبصر بالعواقب ومحاولة إدراكها قبل فوات الأوان. ونحن بلدورنا نناشد الباحث تعميق هذه المسألة والعناية بها بحثاً وتأصيلاً بحيث تكون القضايا التي أثارها نواة لإجراء دراسة تحليلية مستفيضة عن جنور هذه الأزمة وأعماقها وأبعادها.

### وهقلت مع هذه الدراسة

وفي ختام جولتنا هذه في رحاب هذه الدراسة الرصينة قراءة واستزجاً نستطيع أن نؤكد أن هذه الدراسة كانت الحاجة إليها ماسة لكي تسد فراغاً في مكتبة الدراسات التاريخية والقانونية

وخاصة في مجال العلاقات الدولية، نظراً لأن الفكر السائد في معالجات الباحثين لمثل هذه القضايا يعتمد على المنظور الغربي. وقد حاولت هذه الدراسة أن تعالج مسألة العلاقات السياسية الدولية من منظور إسلامي حضاري لبيان أهمية التقسيم الإسلامي للمعمورة في نشأة الجماعة الدولية وتطورها. وتأتي هذه الدراسة أيضاً شارحة ومحللة سمات الصراع الدولي بين الكيانات السياسية الشرقية والغربية، أو بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، ممثلاً في حركة الكشف الجغرافية وحرركات الإصلاح الديني، وعودة الإسلام وقوته خلال فترة الفتح العثمانية التي قامت بها الدولة العلية العثمانية حتى الوصول إلى مشارف النمسا وحصار فيينا.

كما يأتي هذا البحث من خلال منظور الرؤية الإسلامية لتقسيم المعمورة ليؤكد لنا أن العلاقات السياسية الإسلامية منذ مطلع القرون الوسطى قد شكلت الأحداث التاريخية والسياسية، ووضعت كثيراً من أسس السياسة الدولية ومفاهيمها، كما حددت ركائز العلاقات الدولية. وقد كان ذلك قاعدة انطلاق للجماعة الدولية والتنظيم الدولي الحديث في عصرنا الحاضر.

وقد بدا واضحاً أن الباحث خلال بحثه ودراسه هذه قد انطلق خلال جُلِّ مراحلها يعتمد على منهج متكامل يجمع بين المنهج التاريخي المعروف والمنهج التحليلي غير قانع بالسرد، وإنما انطلق من مبدأ التكامل المنهجي الذي ألزم به نفسه فحلل وفحص واستنتج، ثم أعمل المنهج المقارن.

كما وضع لنا أن البحث يبنى إشكالية واضحة للعالم وأطروحة أساسية هي فكرة التقسيم الإسلامي للمعمورة حيث تناولها بوصفها فكرة حملتها دولة رائدة إلى قلب القارة التي تشكلت منها جماعة كانت نواةً للتنظيم الدولي الحديث، منعماً هذه الأطروحة بالشواهد والإحالات المرجعية الكافية والمناسبة.

### ملاحظات

- ١- لم يشر الباحث إلى طبيعة المنهج المستخدم طرال هذه الدراسة، وعلى الرغم من ذلك فقد بينا المنهج المستخدم لوضوحه وذلك فيما تناولناه آنفاً.
- ٢- استخدم الباحث العديد من المصطلحات السائدة في علم السياسة والتي لا يخفى

مفهومها أو ملولها على رجالات علوم السياسة، ولكن بالنسبة للقارئ العادي فإن الأمر بحاجة إلى بيان مفاهيم تلك المصطلحات وأبعادها.

من ذلك مثلاً: القانون الدولي، والتنظيم الدولي الحديث، والدولة العلية العثمانية، والسياسة الدولية، والعلاقات الدولية، والمسألة الشرقية، والدبلوماسية، وتقسيم المعمورة، والودعة المقلسة، والجماعة الدولية، فهذه المفاهيم كما نود ألاّ يغيب تفسيرها في دراسة مثل هذه.

٣- الدراسة كانت بحاجة إلى بعض الخرائط والرسوم التوضيحية لتكميل صورة التقسيم، وليستطيع القارئ العادي التابعة وربط الأحداث وبالتالي فهمها فهما جيداً، هذا باستثناء خريطة وحيدة يتيمة جاءت في آخر هذه الدراسة عن البوسنة والمهرسك.

٤- أحياناً عند الاقتباس من المصادر والمراجع نجد صعوبة في التمييز بين كلام الباحث والكلام المقتبس، ولا نكاد نستطيع أن نجزم هل الاقتباس للمعنى فقط أم للفظ أيضاً، ومعلوم أن مثل هذا الاقتباس موهم للقارئ المتخصص بله القارئ العادي.

٥- الخاتمة عند الباحث جاءت في موضوع جديد هو: "موضوع البوسنة والمهرسك" فهذا الموضوع لا يعني عنه الكلام في خاتمة دراسة بل يحتاج إلى دراسة عميقة مستقلة موصلة تبين جوانبه كلها وتحلل جنود المسألة.

٦- أما خاتمة هذه الدراسة فكان من المفترض أن تقودنا إلى ما توصل إليه الباحث من نتائج. وعلى كل حال فإن هذه الدراسة تمتاز بالتحليل العميق المعتمد على محاولة الربط بين الأفكار في سياقها الإجمالي وإطارها السياسي مع المقارنة للتكاملة الجوانب من تحر ودقة للتابعة والملاحظة، فهي من ثمّ دراسة حالفها النجاح فيما سعت إليه والتوفيق في عرض فكر الباحث، إلى جانب أنها جهد يمثل وجهة نظر إسلامية مغلصة. كما اتضح من خلال الدراسة أن لدى الباحث معرفة وإطلاعاً واسعين ورؤية ثابتة، وأن خلف هذه الدراسة جهداً كبيراً ومعالجة أوصلاها إلى ما حققت من نجاح فعسى أن تحاط هذه الدراسة بقرار أوفر من جهود الباحث لإتمامها مشروعاً متكاملًا يغذي ويفتح آفاقاً شتى أمام البحث والتطوير والتأسيس العلمي، ذلك لمقارنة الوقائع التاريخية وتوظيفها من دائرة أسلمة للمعرفة التاريخية وصولاً بها إلى منهج إسلامي متكامل في مجالي العلاقات الدولية والتنظيم الدولي الحديث.

# تجربة محمد علي الكبير: دروس في التغيير والنهوض

المؤلف: منير شفيق

الناشر: دار الفلاح للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

جلال الورغي\*

## مقدمة

مثلت إشكالية النهضة منذ بداية القرن التاسع عشر إحدى أبرز التحديات التي تواجه العالمين العربي والإسلامي . ولقد تفاعلت هذه الإشكالية في إطار السؤال التاريخي المعروف حول مسألة التقدم والتأخر. والأهم من ذلك كله - في ظل مشروع ذاتي للنهوض والتجديد - هو استمرار المحاولات السابقة في النهوض التي لم تخل منها مرحلة من مراحل تاريخ الأمة العربية والإسلامية منذ العصور الأولى للإسلام مروراً بالقرون الوسطى وصولاً إلى القرون الحديثة وانتهاءً بالتاريخ المعاصر. ولعل ذلك ما يفند بعض المقولات التي تدعي أن محاولات النهوض العربي الإسلامي لم تأت إلا في إطار محاولة استنساخ وتمثيل النهضة الغربية والتي أُنجزت في القرون المتأخرة (القرن الثامن عشر والتاسع عشر)، وهو ما يجانب الصواب بالنظر لمحاولات النهوض العربي والإسلامي على مر العصور والتي تعبر عن وجود آليات وميكانيزمات ذاتية في مخزون الثقافة والتراث العربيين الإسلاميين للتجديد والتغيير الدائمين. ويمكن العودة في هذا الصدد لأطروحة الدكتوراه القيمة التي أُنجزها الباحث العربي الأستاذ بشير نافع.

وفضلاً عن محاولات النهوض والتغيير اللتين ميزتا العالمين العربي والإسلامي فقد

---

\* بكالوريوس في العلوم القانونية، وليسانس في الفلسفة.

ظهرت أيضاً محاولات حقيقية وجادة لإعادة قراءة هذه التجارب للاستفادة واستخلاص الدروس الحضارية والتغييرية منها التماساً لآفاق أرحب ورسماً لمستقبل أكثر إشراقاً، والحال أن عالم اليوم ملغوم بالتحديات التاريخية والحضارية التي تواجه الأمم عامة وأمتنا خاصة، وفي هذا الإطار يأتي كتاب المفكر الاستراتيجي منير شفيق لتسليط الضوء وإنجاز قراءة تفويجية في إحدى أهم التجارب الرائدة في النهوض في العالمين العربي والإسلامي ونعني بها تجربة محمد علي الكبير في مصر.

يقع الكتاب في ١١٢ صفحة من القطع المتوسط، وهو كما يقول المؤلف "ليس تاريخاً لسيرة محمد علي أو لمصر في عهده" إلا أن طريقة عرض هذه التجربة تجعل من القارئ "يمسك بأهم تفاصيل مشروع النهوض الذي عرفته مصر في عهد هذا القائد الذي كانت الصحافة الأوروبية تطلق عليه لقب "الأمير المتطور المحب للمدنية" على الرغم من أن بعض التفاصيل التي تبدو أهميتها في ربط هذه الفواصل وتبين علاقات التأثير فيما بينها، تغيب أو قل هي ليست على قدر كافٍ من الوضوح.

تلقي الكيفية التي قدمت بها التجربة أيضاً الضوء على وضع العالم وتفكك علاقات القوى والاستراتيجيات الدولية التي سادت نهايات القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، وصاحبت تجربة محمد علي وتقاطعت معها وأثرت فيها سلباً أو إيجاباً وعرض الكاتب لهذه التجربة من خلال ثلاثة فصول خصص الفصل الأول لعرض تاريخي موجز لمراحل تشكل التجربة وتبلور معالمها في الداخل والخارج، في حين كرس المؤلف الفصل الثاني والثالث لإنجاز مقارنة تفويجية واستخلاص الدروس والوقوف على العبر التي تساعد من جهة على تقويم التجربة ورسم استراتيجيات أخرى كانت ممكنة أمام محمد علي، على الأقل ذهنياً، ومن جهة أخرى تساعد على تفادي أخطاء وقعت فيها هذه التجربة "النموذج" وكان من الممكن أن تنفادها تجارب أخرى لاحقة لو استخلصت الدروس واستوعبت العبر.

### الفصل الأول: موجز تاريخي (١٨٠٢-١٨٤١م)

يعرض فيه المؤلف لخلفية محمد علي الكبير العسكرية ونجاحاته المتوالية التي ساعدت على سطوع نجمه وبلورة شخصيته القيادية مما دفع به إلى صدارة الأحداث بعد سبع سنوات فقط من مجيئه إلى مصر كضابط وحلة ضمن فرقة عسكرية ألبانية للإسهام في قتال قوات نابليون بونابرت.



تقلد محمد علي ولاية مصر سنة ١٨٠٥م على إثر ثورة شعبية قادها العلماء في القاهرة ضد الوالي العثماني آنذاك خورشيد باشا انتهت بعزله، وكان على رأسهم الشيخان الشرقاوي وعمر مكرم. ومقابل توليته على مصر اشترط العلماء على محمد علي مجموعة من الشروط هي عبارة عن عقد يلتزم بمقتضاه الشورى ويقيم العدل ويحارب الفساد<sup>١٠</sup>. إلخ سمي "المشروطة". وقد ساهم الوضع الإسلامي والدولي الذي كان سائداً آنذاك في صعود نجم محمد علي وتقدم مشروعه الإصلاحية وبلوغه مرحلة صارت تهدد بقلب معادلات كثيرة. فالوضع الإسلامي كان آخذاً في التدهور حيث احتل نابليون مصر وضرب الإنجليز الهند وتوغل الروس في إيران وإمارات آسيا الإسلامية وضعف نفوذ الدولة العثمانية في مناطق كثيرة. كل ذلك جعل نداءات الإصلاح والتجديد تتصاعد في كل أصقاع العالم الإسلامي، فكان مشروع محمد علي بمثابة الاستجابة لهذه النداءات. أما الوضع الأوروبي فقد اضطرب وتفجرت فيه تناقضات عديدة جعلت أوروبا تنكفي على نفسها وتدخل في حروب داخلية سببها تمرد أذرع إمبراطورية نابليون. وكان من أبرز تلك الحروب الحرب البريطانية - الفرنسية التي نشبت بين البلدين سنة ١٨٠٥م (السنة التي تولى فيها محمد علي عرش مصر). وقد امتدت آثار تلك الحرب إلى مصر حيث أنزل الإنجليز بالإسكندرية قوة قوامها خمسة آلاف جندي تصدى لهم محمد علي وهو في بداية عهده فأباد منهم ثلاثة آلاف ودفع القائد الإنجليزي إلى طلب الصلح ومغادرة الإسكندرية.

أهمية هذه الحركة تنبع من طبيعة القوى التي خاضتها من الجانب المصري حيث لم يكن جيش محمد علي، وهو في بداية تكوينه، يحارب لوحده وإنما عاضده سواعد الجماهير وأيده العلماء والتحق به المالك الذين صالحهم محمد علي بهذه للناسبة. باختصار، لقد خاض هذه الحركة تركيب متكامل من فئات الشعب إلى جانب قوة الجيش مما جعل الانتصار أكيداً. انضمت محمد علي بعد ذلك إلى أوضاعه الداخلية فشرع في ترتيبها في إطار مشروع إصلاحية تحديشي استعان على تنفيذه بأسلوب صارم في الحكم قائم على الإمساك بالسلطة من كل جوانبها: السياسية والعسكرية والإدارية والمالية... فبرز محمد علي خلال تلك الفترة (١٨٠٨-١٨١١م) بوصفه رجل دولة من الطراز الأول كما يقول المؤلف.

بدأ مشروع محمد علي الإصلاحى بمجال الزراعة فألغى نظام "الالتزامات" الذي كان يرهق الفلاحين بتدخل الوسطاء من ملنيين وعسكريين وخاصة الجيش الانكشاري الذي ارتبط النظام القديم بتأمين جرياته. هذه الإصلاحات مكنت محمد علي من الحصول على الفائض اللازم لتنفيذ برنامجه في بقية القطاعات، كما قفزت بالإنتاج الزراعي وضاعفت مساحات الأرض المزروعة في سنوات معلودة. وتوجه إلى الصناعة فطور صناعة الأغذية وأنشأ معامل القطن والكتان والحبال وأقام ثلاثة مصانع للأسلحة ومصنعاً للبارود وشيد فرناً لصب الحديد.

وفي المجال العسكري أعاد بناء الجيش على يد خبراء أجانب وخاصة الفرنسيين، فحدثت أساليب التدريب والتسليح والتنظيم ووسع دائرة التجنيد فبعد أن كان يعتمد على الجنود الألبان والأفارقة اتجه إلى الفلاحين المصريين فارتفعت قدراته العسكرية وبلغ عدد أفراد جيشه ١٨٠ ألفاً مدعومين بقوة غير نظامية قوامها ٤٠ ألفاً، وبذلك صارت مصر تتوفر على قوة برية جبارة حققت انتصارات عديدة في جبهات كثيرة وفي وقت قياسي. كما بنى أسطولاً حديثاً وطور صناعة السفن وأقام لذلك حوضاً سمي بـ "ترسانة الإسكندرية" وأصبح لديه قوة بحرية قوامها ١٥ ألف جندي.

قامت هذه التغييرات في بنية الدولة على تنظيم إداري شديد الهرمية تمسك الحكومة بجماعه، وتولى صناعة القرار حتى في تفاصيل الأمور. ولئن كانت هذه المركزية والصرامة مطلوبتين لتنفيذ خطة إصلاحية بهذا الطموح إلا أن ضريرتها كانت ثقيلة على قوت المواطن وحرية، خاصة أن محمد علي قد أدخل بالمشروطة التي أناطها العلماء بعهده فلا هو التزم الشورى ولا أقام العدل، بل إنه سعى إلى التضييق على المساجد والعلماء فألحق جرياتهم بالدولة وصفى الأرواف وبدأ معركة مع القائمين على شؤون الدين وهو ما سيرك آثاره السلبية لاحقاً على مصير معاركة الخارجية.

هذه الإصلاحات التي نفذها محمد علي في الداخل توجت بسياسة توسعية في الخارج غالباً ما كانت تلقى الدعم والتأييد من الباب العالي، إن لم تكن بدعوة وتحريض منه، كما كانت الدول الأوروبية تغض عنها الطرف ما دامت ضمن حلود المسموح به دولياً. تعددت حملات محمد علي العسكرية، فقد شن حملته الشهيرة على شبه الجزيرة

العربية سنة ١٨١١م مستهدفاً الحركة الوهابية التي صارت قوتها تهدد نفوذ الدولة العثمانية، إذ شنت بعض الهجمات على العراق وبلاد الشام. كانت هذه الحملة بطلب من الباب العالي ولم تعترض عليها الدول الأوروبية ما دام هدفها القضاء على حركة إسلامية، كما يقول الأستاذ منير شفيق. وفي سنة ١٨٢٠، وبعد سنة واحدة من الانتهاء من حملته على شبه الجزيرة، توجه جيش محمد علي إلى السودان لإخضاعه لسلطانه، وتجنيد أهله، وكان يخطط للاستيلاء على الحبشة غير أن الإنجليز تحركوا ضده وهددوه بالضرب إن هو واصل زحفه، فقد كان لمحمد علي إذ ذاك وضع استراتيجي لا يمكن المساس به، فالحبشة معقل مسيحي ثبت في وجه الفتح الإسلامي قروناً وتصدى بذلك لتمدد الحضارة الإسلامية صوب إفريقيا من تلك الناحية. بعد أربع سنوات من حملته على السودان توجه جيش محمد علي بقيادة ابنه إبراهيم باشا، وبدعوة من الباب العالي مرة أخرى إلى اليونان لمواجهة ثورته الاستقلالية المدعومة من روسيا، وكان الجيش العثماني قد عجز عن إخمادها وحده، فحقق انتصارات متتالية أخضع فيها كريت ومن بعدها المورة مهيباً الوضع للجيشين المصري والعثماني ليدخلا معاً قلب اليونان سنة ١٨٢٦م. غير أن المعادلة الدولية سرعان ما انقلبت ضد محمد علي والباب العالي فاتفق الإنجليز والروس والفرنسيون على فصل اليونان عن الدولة العثمانية، وكان ذلك في معاهدة لندن سنة ١٨٢٧م التي أعقبها تدخل جيوش الدول الكبرى الثلاث ليلبوا الأسطولين المصري والعثماني في معركة نافرين.

هذه المعركة فهم منها محمد علي حقيقة مواقف الدول الأوروبية من قضية النهوض الإسلامي فأرسل إلى الباب العالي يدعوهُ إلى وقف الحرب والدخول في مشروع إصلاحٍ داخلي يضع فيه نفسه وابنه على ذمة الدولة العثمانية. وفي الوقت نفسه كان محمد علي يعيد حساباته في اتجاه مساومة الدول الأوروبية على إثر رفض الباب العالي مشروعه الإصلاحية، فانسحب تاركاً الجيش العثماني يحارب وحده، مقابل بقاءه في جزيرة كريت والحفاظ على ما تبقى من أسطوله إضافة إلى ما منحه إياه الدول الأوروبية من أسلحة ومصانع. وهذه الصفقة عقدت في الإسكندرية سنة ١٨٢٨م، وكانت نقطة تحول مصيرية في علاقة محمد علي بالباب العالي وبداية تشكل لاستراتيجيتين مختلفتين بل متناقضتين لقطبي العالم الإسلامي آنذاك: الدولة العثمانية

ومصر، فتعاقبت التحالفات المنفردة مع الدول الأوروبية التي كانت بدورها تسعى لمثل هذا الوضع على الرغم من الاختلافات العميقة التي كانت تشقها.

هذه المعاهدة التي وقعها محمد علي مع إنجلترا وفرنسا أتاحت له أن يعيد ترتيب وضعه ويستعيد جزءاً مهماً من قوته، شجعته بعد الحصول على الضوء الأخضر من الباب العالي وعدم اعتراض الدول الأوروبية، على القيام بحملة على سوريا فدخلها الجيش المصري بقيادة إبراهيم باشا سنة ١٨٣١م بعد تمرد والي عكا على الآستانة. وقرر الباب العالي سنة ١٨٣٢م عزل محمد علي باشا مما جعل جيش إبراهيم يخوض حرباً شرسة في حمص ضد الجيش العثماني تقدم بعدها حتى مشارف الآستانة سنة ١٨٣٣م. هنا أمر محمد علي ابنه بالتوقف بعد تحذيرات وصلته من القوى الدولية الكبرى.

### التوقف في كوتاهية

بعد تدخل القوى الدولية الكبرى آنذاك والضغط لإبرام معاهدة صلح، وقعت هذه المعاهدة في آيار ١٨٣٣ بين مصر والباب العالي عين محمد علي بمقتضاها والياً على مصر وشبه الجزيرة والسودان وكريت وفلسطين ولبنان وسوريا وطلبت منه قوات التحالف الانسحاب من الأناضول. هذا ومنعت عنه كل من بريطانيا والنمسا استيراد الخشب للحيلولة دون المضي قدماً في مشروعه لصناعة السفن. في هذه الأثناء عقدت روسيا اتفاقية حماية مع الباب العالي سنة ١٨٣٣م وأغلق مضيق الدردنيل في وجه كل السفن الحربية ما عدا الروسية منها خلال هذه الفترة بدأت بريطانيا تنزعج من توسع النفوذ الروسي وبدأت هي الأخرى توسع نفوذها في الجزيرة العربية فوضعت يدها على عدن ومنعت محمد علي من الاقتراب من الخليج والفرات وبدأت تكيد له في لبنان بتحريض الموارنة والدروز على التمرد وحشدت له الجيوش لمنازلته.

### مرحلة ١٨٣٣-١٨٣٩

بدأت هذه المرحلة بالاستقطاب بين حلفين أحدهما كرسته معاهدة "اسكلسي" بين روسيا - النمسا - بروسيا والآخر شكل قطبية بريطانيا وفرنسا واعتبر هذان المحوران أن التعامل مع الباب العالي لا بُدَّ أن يحكمه الحفاظ على مصالح الجميع مع الإبقاء على الدولة العثمانية على ما هي عليه مبدئياً دون تقويتها ولا التسريع بتفكيكها

تمشياً مع روح اتفاقية فيينا سنة ١٨١٥م. من هنا ظهرت السهام جميعاً موجهة نحو محمد علي لإضعافه والإجهاز عليه. بدأ تأجيج نار العداء يوتي أكله في بلاد الشام التي عرفت عدة تمردات متتابعة على الرغم من أنه أخذها جميعاً وبفعالية عالية. إلا أن نفوذ بريطانيا بدأ يتسع بحصول تقارب بينها وبين الباب العالي توجهته معاهدة سنة ١٨٣٨م والتي بمقتضاها حصلت بريطانيا على امتيازات كبيرة في كل من الخليج والشام بل وحتى مصر في إطار محاصرة محمد علي. سعى هذا الأخير إلى اللعب على التناقضات لفك الحصار المفروض عليه وقام باتصالاته مقترحاً الانفصال عن الباب العالي لكن أوروبا كانت تريد الحفاظ على الوضع القائم كما هو مع تعميق تحكمها فيه والحفاظ على الباب العالي (الدولة العثمانية) بوصفها سداً منيعاً في وجه الإمبراطورية الروسية.

بعد الهجوم الفاشل من الجيش العثماني على جيش محمد علي انضمت الكثير من الفياق العثمانية إلى جيوش محمد علي مبايعين له باعتباره مواجهاً للإمبراطورية العثمانية فأصبح الطريق إلى الأستانة مفتوحاً من جديد على غرار سنة ١٨٣٣م، لكن محمد علي خشي من تدخل الروس فأبرم معاهدة مع السلطان العثماني عبد المجيد ولكن بشروط أوروية.

اضطربت مواقف الدول الكبرى وخاصة فرنسا وبريطانيا وبعد أخذ ورد عقدت معاهدة لندن سنة ١٨٤٠م والتي ضمت كلا من بريطانيا والنمسا وروسيا والباب العالي وعزلت عنها فرنسا. في هذه المعاهدة تقرر مصير محمد علي وأبلغ بشروط المعاهدة في أغسطس من نفس السنة، حيث تركت له ولاية مصر وراثية له ولأسرته وولاية فلسطين مدى حياته وطلب منه تسليم البقية إلى الباب العالي وإلا فإنه سيفقد كل شيء.

رفض محمد علي ما نصبت عليه اتفاقية لندن وحاول أن يلعب على العلاقة مع فرنسا التي خيبت أمله بعد أن انضمت إلى اتفاقية لندن، عندها تحركت جيوش الحلفاء خصوصاً بريطانيا نحو الشام وبدأت هزائم محمد علي تتوالى. وفي نوفمبر ١٨٤٠ سقط حصن عكا بعد خيانة مهندس التحصين وانضمامه للجيش الإنجليزي. خضع محمد علي إثر ذلك واستسلم في جيش يزيد على ٢٢٠ ألف جندي بينما واجه قبل ذلك محققاً انتصارات على كل من الفرنسيين والإنجليز. وتراجع إبراهيم باشا (ابنه وقائد جيوش محمد علي) عن سوريا وأسرع الإنجليز لاحتلال القدس ولم ينبج من الجيش المصري الذي بلغ تعداده ٦٠ ألفاً إلا

٢٤ ألف عادوا فلولاً متفرقة. وصدر في ١٨١٤ "خط الشريف" للرسم السلطاني الذي أقر باحتفاظ محمد علي بمصر والسودان ورأياً وتسليم الباقي للباب العالي وقَلَص الجيش وفقاً للشرط الإنجليزي إلى ١٨ ألف فقط وضرب حصار على تسليحه وتفكيك المصانع الحربية. خلال تلك السنة أصبحت مصر شبه محمية إنجليزية.

## الفصل الثاني: من دروس تجربة محمد علي أولاً: حول العلاقة بالدول الكبرى

١- أفاد محمد علي من التناقضات الحاصلة بين الدول الكبرى خصوصاً إلى سنة ١٨١٥م (اتفاقية فينا) وسقوط نابليون الأول.

كانت السياسات الأوروبية ترمي إلى الحفاظ على وضع الباب العالي منهكاً بل ودعم محمد علي في إنهاكه شرط أن لا يصل إلى حد تفكيكه فيثير صراعاً سابقاً لأوانه بين الدول الكبرى التي كانت تستعظم ديبلوماسيتها لاقتسام تركة الباب العالي دون حصول صدام بينها. كما حددت هذه القوى الدولية لمحمد علي سقفاً لا يمكن تجاوزه. لعب محمد علي على هذه الأهداف فحقق منها وبها بعض الإنجازات كانت أبرزها صفقة الانسحاب من الليرة سنة ١٨٢٤. وتقوى نفوذ محمد علي حتى وصل إلى حد تهديد الآستانة، عندها أصبحت سياسة كسر العظم وأَيّ النزاع خطأً أحمر دفع الدول الغربية للدخول على الخط لأن محمد علي ظهر مهدداً لمعادلات دولية قائمة. أصبح الجميع بين عشية وضحاها ضد محمد علي وحماة للباب العالي مبقين عليه كما هو مما جعل هاشم الناوره يضيق على محمد علي حتى مع الباب العالي نفسه الذي بات يتحرك تحت غطاء أوروبي. وكان ذلك مؤشراً على دخول مشروع محمد علي في مأزق حقيقي.

٢- حاول محمد علي أن يلعب على سياسة شق التحالفات الدولية فأتجه إلى روسيا ولم يوفق فحول وجهته إلى فرنسا لكن هذه الأخيرة وكما هو معلوم ذات ديبلوماسية متقلبة جداً لا تميل عادة للتناقص مع جيرانها الأوروبيين.

٣- أثبتت تجربة محمد علي أن الاستراتيجية الرئيسة للدول الكبرى هي التي تحكم وتتحكم في القرار وليست للنفع الاقتصادية الآتية التي يتخدد بها الكثير متجاهلين الاستراتيجيات العليا التي تجمع بين الاقتصادي والعسكري والجيو سياسي وهي للتحكم الحقيقي في السياسي،

وتعلو دائماً للصالح الاقتصادية إذا ما تعارضتا (قاطعت أمريكا الصين حوالي ٤٠ سنة).  
 ٤- تطرح تجربة محمد علي درساً عميقاً في القدرة على اتخاذ القرارات خصوصاً في مسألة الانسحاب أو التراجع أو الإقليم، فلمواجهات غير الجادة تكون قاتلة أحياناً ولذلك كان علي محمد علي أن يدرك أن تحريك الجيوش ليس لعبة يمارسها متى شاء وإنما هي عملية خطيرة إما أن يمضي بها إلى النهاية - وهو في آخر لطاف خيار لا تقدر على اتخاذ قيادة منفصلة وفاقة للتواصل الحقيقي مع شعبها، لا من قبل قيادة تحارب شعبها وتقصيه - وإما بالكف عن السياسات الاستفزازية للقوى الكبرى والتوجه البناء الهادئ.

## ثانياً: حول العلاقة بالداخل

### أشكال التحديث والتطوير

إن تجربة محمد علي الداخلية تميزت بالتركيز المفرط على تقوية مجالات حيوية ولكن كان ذلك التركيز على حساب مجالات لا تقل في حيويتها عن سابقتها، إذ أدى هذا التركيز المفرط على بعض المجالات إلى إقبال كاهل الناس في مقابل المصاريف الباهظة على الجيوش. فمثلاً بلغت مصاريف الجيش سنة ١٨٣٣ من ميزانية الدولة ٢٨ مليون فرنك، ونفقات الحكومة ٥,٧٢ مليون في حين بلغت أجور العمال ٢,٧٥ مليون فرنك فقط.

لقد أحدث محمد علي نهضة صناعية مهمة، لكنها كانت على حساب تقوية الجانب المجتمعي الذي أنهكته سياسة الضرائب وشد الأحزمة على البطون فضلاً عن السياسة الاحتكارية التي تهمشت. بمقتضاها كل القوى في المجتمع لصالح جهاز الدولة الذي لا يكف عن التضخم، بذلك ظهرت الديكتاتورية الباطشة والمركزية الصارمة والدولة الظالمة، مما يعني في تجربة محمد علي الإخلال بالعقد "المشروطية" المتعقدة بينه وبين العلماء. وكان نتيجة تحزيب الجبهة الداخلية أن ألحقت بمحمد علي وجيوشه - على الرغم من حداثة تسليحها وتنظيمها - هزائم متتابعة ومتسارعة على عكس ما حصل من نجاح في البداية لقوة ومثانة الجبهة الداخلية خصوصاً في سنة ١٨٠٧ م.

فمماثلة الغرب في آلية التحديث كان مغلوطاً لأنه لم يأخذ بعين الاعتبار النهب المستمر عبر الاستعمار الذي مارسه الدول الغربية لتوفير الشروط للمادية لإحداث نهضتها.

## ثالثاً: في خيارات الاستراتيجية

كان محمد علي في تجربته محكوماً باتباع إحدى استراتيجيتين: إحداها الرضا بلور

هامشي لمصر والكف عن الطموح لإنجاز نهضة حقيقية لا في مصر فقط وإنما أيضاً في محيطها ومن ثم الرضا بالسقف المحدد له من قبل القوى الدولية. والمضي في استراتيجية البناء والاستقواء وهو ما اختاره محمد علي فعلاً ولكن لم يصل به إلى نهايته في بعض أبعاده لأنه كان متردداً. ويعلق الأستاذ منير شفيق على ذلك بقوله: "كانت الآستانة وإنهاض جماهير الأمة وإجراء عملية جراحية عميقة في السلطة والجيش العثمانيين، لا يسمحن له بالدخول في حرب قاسية مع الدول الكبرى التي ما كانت لتقبل تحديد الدولة العثمانية واستعادة صحتها وحيويتها". ويتساءل منير شفيق هل فعلاً كان لتجربة محمد علي أن يكتب لها النجاح إذا ما أحسن هذا الأخير إدارة المعركة وتبني سياسة المساومة والمداورة مع القوى الدولية في العالم؟

### في الاستراتيجية أمام الباب العالي

صحيح أن هناك محاولة من محمد علي لتقديم مشروع إصلاحاتي للباب العالي لتحديث الجيش ولكن عدم التفاعل الإيجابي معه ما كان يبرر له أن يرد الفعل بطريقة خلفت وراءها الكثير من التلذذات. فلقد قرر محمد علي الانسحاب من المورة تاركاً الجيش العثماني في عزلة في مواجهة الجيوش الأوروبية مما ألحق بجيش الآستانة هزيمة قاسية. فمحمد علي قدم للباب العالي مشروع نهضة، لكن كان فيه إملاعات لشروطه إلى جانب سياسة لي النزاع ثم المواجهة وهي التي دفعت بالباب العالي إلى الوقوع رهينة القوى الغربية فضلاً عن التمهيد لتصفية تجربة محمد علي نفسها.

يتساءل منير شفيق ألم يكن بمقدور محمد علي العمل من داخل الإطار العثماني واعتماد سياسة إصلاحية قائمة على الضغط المتوازن وسياسة الأمر الواقع، وكان يمكنه بذلك أن يوفر ضمانات أكثر لحماية تجربته بأن يسند مناوئته مع الغرب بالباب العالي مبقياً على هذا الأخير بعيداً عن الارتهان للقوى الدولية الطامعة. ويقول الكاتب: "تعلم تجربة محمد علي مع الباب العالي أن سياسة الصدام فيما بين الدول الإسلامية أو فيما بين الدول العربية خصوصاً في ظروف الهيمنة الدولية للدول الكبرى وفي ظروف عدم توفر نجاح مشروع أكبر تعدّ أسوأ من بقاء الوضع الراهن والمحافظة ولو على خيوط واهية من علاقات إيجابية، إذ إن تجربة الصدام حين تؤدي إلى وضع الحاكم الآخر - كما حدث مع السلطان محمود



الثاني - في الزلوية يجب أن تفترض توقع سقوط كل المخيمات من أمامه والقبول بالتحالف حتى مع الشيطان في وجه الشقيق الذي أراد تصفيته أو تخييمه ليتحول إلى حاكم صوري.

### حول خيار استراتيجي بديل

كثيراً ما يأتي العلماء على رأس ثورة بالحاكم ويشترطون عليه دستوراً يعمل به أو كما سماها العلماء في عهد محمد علي باشا "المشروطة" وإذ به يعمل على الانفراد بالسلطة واستبعادهم وإلغاء ما اتفق عليه. ونستفيد من تجربة محمد علي أن القيادة التي تمسك بزمام الأمور مهما كانت صفاتها التي انحدرت منها عسكرية كانت أم مدنية، ومهما كانت مرجعيتها إسلامية أو عروبية أو وطنية أو علمانية وطنية عليها أن تبعد عن روح الاحتكار للسلطة والقرار والمغانم وتذكر أهمية الانقسام والمساومة والتشاور وضرورة ذلك حتى يكون بالإمكان بناء جبهة واسعة قادرة على مواجهة التحديات، كما تكون قادرة على إشاعة روح التشاور، والقبول بالتعدد والنقد، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وتحمل حرية الصحافة وإبداء الرأي، وممارسة حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحسنى والإقناع، واحترام حقوق الإنسان وكرامته، والتخلص من التقاليد البالية والنزعات التغريبية للغالية.

## الفصل الثالث: إشكالات تتجدد منذ تجربة محمد علي - إشكالات قديمة جديدة

### من إشكالات التغيير والنهوض

يرى الكاتب أن تجربة محمد علي أفرزت مجموعة من الإشكالات ما زالت تتجدد مع تجارب النهوض في عالمنا العربي والإسلامي وهي ما يصطلح عليها اليوم بمشكلات النهضة.

### أولاً: حول العلاقة بين الداخل والخارج

بحسب الفكر النهضوي أن يعي الإشكالات الحقيقية وأن يتنبه للعامل الدولي/الخارجي في كل تخطيط بأن يدرس ويفهم بدقة سياسات الدول الكبرى واستراتيجياتها إزاء النهضة في بلادنا، وأن يدرس وأن يفهم إشكالات مثل السيطرة العالمية والتفوق العظيم في القوى العسكرية والمالية والاقتصادية والإعلامية والتنظيمية والإدارية والتعبوية، ناهيك عن التفوق في المجالات العلمية والتقنية. ويرى الكاتب أن الذين يعالجون قضايا النهضة

وكان بلادهم جزر معزولة أو كأن الخارج مشلول أو حيادي ذو أهمية ثانوية أو تصوره بلا رغبة في التدخل وبدون قدرة عليه يحتاجون إلى إعادة نظر شاملة فيما يطرحون من مشاريع وحلول، وإلا وجلوا أنفسهم حين يصلون إلى السلطة في مأزق حقيقي لأن ما واجهته تجربة محمد علي سيواجههم وربما ضمن ظروف أعقد وأقسى. هذا مع أن أهمية الداخل لا تتراجع أمام العامل الدولي وإنما يجب أن يأخذ العالم الداخلي موقعه ضمن المعادلة بأكملها. طبعاً فهم ذلك بعيداً عن الخطاب الذي يتحفظ على اعتماد الخارج שמاعة لتبرير الضعف الداخلي، لأن هذا الخطاب وبكل بساطة هو مصادرة للتاريخ وللواقع وتعبير عن عدم فهم عميق لإشكالية العامل الخارجي.

### ثانياً: في العلاقة الجبهوية

١- في النظرة إلى الذات والشقيق: عادة ما ينظر البلد الناهض إلى غيره نظرة تعال وغرور، والحال أن أفضل أسلوب للتعامل هو حُسن إدارة العلاقات في إطار من التعاون وحُسن التعامل. أما الأمر الثاني فيتعلق بالتعامل مع الشقيق دون عقلية احتواء أو تدخل وتلاعب في الشأن الداخلي مما يحدث توتراً لا يخدم إلا مصلحة الأعداء المترصين.

٢- في توحيد الجبهة الداخلية: إن ما أسلفنا عرضه من تعقيد وصعوبات في إنجاز عملية النهوض/التغيير يستلزم التحول عن الأفق الاستراتيجي المتأسس على البعد الإيديولوجي إلى استراتيجية الانفتاح على كل التيارات الوطنية، وهذا التوجه يجب ألا تقتنع به القيادة في دولة ما وإنما هو استراتيجية لكل مكونات الدولة قيادة ومجتمعاً. ويعد هذا التوجه الآلية الأساسية إن لم تكن الوحيدة لتمتين الجبهة الداخلية في وجه التحديات الخارجية التي تفرض علينا وباستمرار الكف عن التمحور حول الذات وتدفعها إلى التعاون مع كل القوى الوطنية.

### ثالثاً: في الإصلاح والإنهاض

بدأ الإحساس بالحاجة للإصلاح في الدولة العثمانية منذ النصف الأخير من القرن الثامن عشر، وأخذ هذا الإحساس وأخذت المحاولات في التنامي مع محمد علي والسلطان سليم الثالث ومحمود الثاني لتجديد وبعث روح جديدة في الإمبراطورية العثمانية تماشياً مع التطورات الحاصلة في العالم، ومواجهة للمؤامرات التي تخطط لها القوى الدولية لتفكيك الإمبراطورية (حملة نابليون على مصر ١٧٩٨-١٨٠٣، نزول رجال الأسطول البريطاني

في مصر عام ١٨٠٧). ولعل ذلك ما يجعلنا نبلي ملاحظة مهمة وهو أن محاولات الإصلاح في العالم العربي الإسلامي لم تنقطع خلال أي مرحلة من تاريخ الأمة بل تميزت هذه الأخيرة دائماً برفض الواقع المريض والسعي إلى الخروج مما تعانيه على جميع الأصعدة. كانت أبرز محاولات الإصلاح قائمة على منهجية تمثل الغرب في كل شيء والقيام بما قامت به الدول الناهضة في الغرب، وكانت هذه رؤية كل من السلطان سليم الثالث وعمود الثاني. ويُعدّ محمد علي أبرز مثال في هذا الصدد حيث كان يرى في نفسه مفكراً ذا منطق إفرنجي. فاستورد الأسلحة والخبراء في جميع الميادين لتحديث الدولة أو الإمبراطورية. إن هذه المحاولات الاستساخية لتجارب الغرب كانت وباستمرار تصطبغ بعائقين رئيسين: أولهما خارجي ويتمثل في التفوق الكبير للدول الغربية على جميع الأصعدة وإصرارها على التحكم في كل محاولات الإصلاح التي تصدر عن الإمبراطورية العثمانية أو أي دولة عربية، وفرض المراقبة عليها، والعمل على إشاعة ثقافة التجزئة والاستقلال عن الرجل المريض. أما العائق الثاني فهو داخلي يشكل واقع التجزئة والعنف الداخلي أبرز وجهيه. ويعتبر منير شفيق أن هاتين العائقتين مثلتا عائقين حقيقيين في وجه ثورة المهدي في السودان، والأمير عبد القادر في الجزائر، وعبد الكريم الخطاطي في المغرب، وعمر المختار في ليبيا، وغيرهم. مع أن الأستاذ منير شفيق يميل إلى تأكيد على العامل الخارجي باعتباره المترص والمعوق الرئيس لحركات الإصلاح.

### خلاصات عامة: في تقويم تجارب النهوض

بعد العرض التاريخي ثم استخلاص العبر من تجربة محمد علي يصل المؤلف إلى خلاصات عامة. ويرى أن هناك اتجاهين في نقد التجارب السابقة أحدهما يركز على إشكالية التحديث والتغريب والابتعاد بهذا القدر أو ذاك عن الإسلام وصولاً إلى العلمانية المعلنّة، وثانيهما يركز على إشكالية التجربة نفسها ويقع هنا التركيز على كيفية إدارة الأزمان وفهم إشكالية النهضة. ويرى منير شفيق أن هذين الوجهين للنقد لا يمكنهما - على أهميتهما - إلا معالجة مستوى أو وجه وحيد من أوجه إخفاق النهضة. إذ النقد هنا لا يكون قد قطع سوى مرحلة واحدة في تقويم التجربة أي اقتصر على الجانب الفكري أو الذاتي وتوقف عنده ولم ينتقل إلى الوجه الآخر للمشكل وذلك بالنظر إلى

موازن القوى والوضع الدولي وحالة التجزئة العربية والإسلامية، وأخيراً إشكال مواجهة العدوان العسكري الخارجي بما يملك من تفوق وكان الأمر لا يعنيه ولن يواجهه أبداً، أو أن مواجهته ستكون محسومة تلقائياً. إلا أنه لا يجب أن ننكر أن تجربة محمد علي قد نجحت إلى حدود في بناء جيش حديث وقوي، وفي بناء قاعدة علمية وتكنولوجية وصناعة عصرية ولا ينكر أحد أنه صمد وصارع رداً طويلاً من الزمن. ويرى الكاتب أن التجارب العربية والإسلامية في النهوض أظهرت في كثير من الأحيان التركيز على الصراع الداخلي دون اهتمام حقيقي برد العدوان الخارجي وهو ما حصل في الأندلس وفي الحروب الصليبية. ومن ثمة فيجب أن يرتفع الفقه والوعي المعاصرين إلى مستوى تغليب أولوية مواجهة العدوان الخارجي على نزاعات الحكام فيما بينهم أو على الخلافات ذات الطابع الفكري أو المذهبي أو السياسي.

**وحدة الشعب الداخلية:** إن البناء السياسي والثقافي والعسكري وحتى الاقتصادي لا يجب أن يأتي في أي مرحلة من المراحل على حساب حرية الناس وأرزاقهم وممارسة البطش والعنف بمرور دون مبرر، بل إن الانفتاح على جميع القوى والجهات الشعبية هو الكفيل بتقوية الجبهة الداخلية عند مواجهة كل التحديات الخارجية، ولا يمكن التعويل على نهضة تقصي قوى المجتمع وتقوم على الدولة والجيش، ويضيف الكاتب أن هذا الرأي لا يصلح عن تشبث بالفكر الديمقراطي الغربي وإنما معالجة لمشكلات الأمة وحاجاتها في الصمود الفعلي. لأن التطور الديمقراطي بحسب رأي الأستاذ منير شفيق لم يكن هو المؤسس لنهضة الدول العربية وإنما كان نتيجة لها ولتراكم الثروات وإيجاد مجتمع الرفاهية.

### حول تعدد تجارب النهوض

١- يمكن القول إن محاولات الخروج من الأوضاع المتردية والتخلف تتراوح بين مواجهة الغرب وشق طريق مستقل عنه إلى القبول بشروطه والوثام معه، وتكررت هذه المحاولات في أكثر من مرحلة. فالتجهد بعض المحاولات من النقيض إلى النقيض: من سياسة المساومة إلى روح المواجهة مع الغرب إلى مواعته وحتى موالاته.

٢- يجب ألا نستسهل تحميل المسؤولية لهذه المحاولات وأصحابها دون النظر إليها في صورة كلية وشاملة آخذة بعين الاعتبار العالم الخارجي وعامل التجزئة كإحدى أكبر التحديات المجهضة لتجارب النهوض.

٣- علينا أن نفهم أن الانتقال من منهجية إلى أخرى في التعاطي مع الآخر إلى "لا تغير من موقفه إلا جزئياً وسيبقى مسلطاً عليك رقابته حتى لا تتجاوز ما رسمه هو من خطوط حمراء بوصفها حدوداً للنهوض. ولعل المثال المصري أكبر دليل على ذلك فهي تنتقل من جهة إلى أخرى ولكن دوماً تخفق، بل ويراد لإسرائيل أن تكون بديلاً عنها في منطقة الشرق الأوسط والعمل على عزلها وتهميشها.

نحتاج إذاً للبناء الذاتي الهادئ والرصين في انتظار اهتزاز موازين القوى من جديد، دون أن يعني ذلك عدم استغلال كل فرصة للإفلات من الرقابة هنا أو هناك. إذاً علينا في منهجية النقد وتقويم تجارب النهوض أن ننتبه لتناول كل وجوه المشكل ومعالجتها على مستوى أبعادها الداخلية والخارجية الإقليمية والقومية والدولية، ويجب علينا أن نركز على العناية ببحث استراتيجيات معالجة السيطرة الخارجية والوضع الدولي مع معالجة مشكل التجزئة القطرية.



# التاريخ والدولة

## ما بين ابن خلدون وهيجل

المؤلف: حسين هنداي

الناشر: دار الساقى، بيروت: ١٩٩٦، (١٣٤ صفحة من القطع الصغير).

محمود النوادي

يمثل الكتيب الذي بين أيدينا الكتاب الواحد والعشرين في سلسلة بحوث اجتماعية التي تنشرها دار الساقى. وقد بناه المؤلف على أربعة فصول ومدخل. فهو يتمحور حول موضوعي التاريخ والدولة عند كل من ابن خلدون وهيجل.

يعلم المؤلف في مدخل الكتاب أن الدراسات قد تعددت لفكري ابن خلدون وهيجل، وأن هناك تقاطعات كثيرة بينهما في مفاهيمهما النظرية والسياسية (ص ٥)، وأن ما يثير انتباه الدارس أكثر بهذا الصدد هو التلاقح بين "دروس" التاريخ و"العبر" الخلدونية. ويذهب المؤلف إلى أنه أصبح من الثابت الآن أن ابن خلدون هو مؤسس دراسة التاريخ بوصفه فرعاً من فروع الفلسفة، وبالتالي فهو مؤسس فلسفة التاريخ. كما أن نظرية صاحب المقلة، في هذا المجال، تظل أهم منظومة حتى العصر الحديث أوحى عصر هيجل على الأقل (ص ٦).

وعلى الرغم من علم ذكر هيجل لابن خلدون بالاسم، فإن الأستاذ حسين هنداي يرى أن كثرة التشابح بين فلسفة التاريخ الهيجلية ونظيرتها الخلدونية تجعل من الصعب اعتبار هذا التشابه بين هذين للفكرين مجرد صفة. وهذه هي القولة الرئيسة لفصول هذا الكتاب (ص ٨).

يستهل المؤلف الفصل الأول بالحديث عما عرفته الحضارات المختلفة في كتابة التاريخ قبل ابن خلدون. فالبابليون حققوا قفزة مهمة في فن كتابة التاريخ وذلك بتسجيل أخبار

---

\* دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة مونتريال بكندا ١٩٧٩م؛ أستاذ في قسم علم الاجتماع بجامعة تونس الأولى.

الملوك والسلالات الحاكمة ومنجزاتها (ص ١٥). ويرى المؤلف أن مبادئ البابليين وتصوراتهم للتاريخ قد تجمعت صيغاً أكثر عقلانية لتظهر من بعد في عدد من الديانات الرئيسة في منطقة الشرق الأوسط. ويتمثل ذلك أساساً في مفهوم التدخل الإلهي المباشر في التاريخ الإنساني. وهذا ما يعكسه الفكر التاريخي للمسيحي والإسلامي (ص ١٦). أما أول من استعمل مصطلح تاريخ فهو الإغريقي هيرودوت (الذي استعمل كلمة *Historia*). ويعني هذا اللفظ النشاط الفكري لكتابة التاريخ. ويشير الكاتب إلى أن الإغريق لم يطوروا هذا المفهوم تطويراً علمياً ملحوظاً.

واستمر حال كتابة التاريخ على ما هو عليه حتى مطلع القرن الخامس الميلادي حين جاء القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠ م). بمنظور تاريخي جمع فيه بين الرؤية اللاهوتية للمسيحية وعناصر من الرؤية الماثونية في كتابه *مدينة الله* (*The City of God*). وهو كتاب حول التاريخ السياسي الخاص بالإمبراطورية الرومانية التي كانت تمر بحالة انحلال وتدهور. وفي رأي المؤلف أن أوغسطين لا يفسر التاريخ على أساس فكرة فلسفية تقود إلى اكتشاف العلّة والسببية الموضوعية التي يمكن أن تعزى إليها صيرورة التاريخ، وإنما انطلاقاً من فكرة الخطيئة اللاهوتية المعروفة. وباختصار، فإن نظريته دينية في الجوهر والتفاصيل، وتنص بجلاء على جعل القضاء الإلهي المحرك الوحيد للتاريخ (ص ١٨).

ويرى الأستاذ هنلوي أن النظر إلى التاريخ في الشرق الإسلامي لم يتحرر، كما هو الشأن في الغرب للمسيحي، من مبدأ التبعية للرؤية الدينية. كما أن كتابة التاريخ لم تعبر مرحلة السرد الوصفي لدى المؤرخين المسلمين قبل ابن خلدون.

أما في الفصل الثاني من الكتاب فيقرر المؤلف أن العلم الجليلد أو علم العمران البشري الذي جاء به ابن خلدون هو فكر تاريخي في الصميم وللتعلق. فهو يمثل ولادة فلسفة التاريخ بالمعنى الحديث لهذا المصطلح. فالعلم الخلدوني الجليلد يقوم أساساً على النظر العقلي والتحقيق في الأسباب والتعليل النظري والعلم بالكيفيات وغيرها. ويمثل كل ذلك أدوات عمل فلسفية بحثية. أما تفسير هيغل للتاريخ فيظل في جوهره العميق وطيد الصلة وعميق الجنور بالتفسير اللاهوتي المسيحي (ص ٣٢). ومع ذلك ينطلق هيغل وابن خلدون من تفكير عقلي (فلسفي) لفهم التاريخ. ويعتمد كل منهما على نظرية في المعرفة لا تكاد تختلف عند



الاثنين. فهي في رأي المؤلف، عالية التطور عند هيجل وحذرة وناقصة عند صاحب المقلمة. وينطلقان في فلسفتيهما حول التاريخ من تصور متقارب للإنسان: الإنسان هو الكائن الطبيعي الوحيد الذي يتجلى عبره العنصر الإلهي في العالم الطبيعي.

ويشير المؤلف إلى أن هناك تماثلاً كاملاً بين هذين للفكرين على صعيد تحديد مسرح التاريخ الكوني والعوامل المؤثرة في ذلك. وترجع أصول هذه التماثل إلى آراء بطليموس والإدريسي خصوصاً. ويرى الكاتب أن تأثير ابن خلدون في فكر هيجل أمر وارد بسبب نظرية للتأخر الخلدونية. فهيجل يبتني أفكار مونتسكيو حول أثر للتأخر في تحديد الدولة. ويعتقد الأستاذ هنلاوي أن ابن خلدون هو المصدر الأكثر احتمالاً لنظرية للتأخر عند مونتسكيو (ص ٥٠).

وفي الفصل الثالث يناقش المؤلف ما سماه بالسببية الليتافيزيقية في فهم حركة التاريخ عند هذين للفكرين. فيشير إلى أن ابن خلدون وهيجل يعتقدان أن الله تعالى أو العقل الكلي هو قوة أدبية مطلقة تسود العالم. وما التاريخ إلا الصيرورة التي يعبر من خلالها الروح الكوني عن ذاته في شكل ملموس عبر الإنسان. ومن ثم فالإنسان ذو انتماء مزوج إلى العالمين الروحاني والطبيعي. ولا تكاد تختلف ماهية العلاقة بين الإلهي والإنساني عند ابن خلدون عن تلك التي نجدها عند هيجل (ص ٧٦). أما بخصوص مفهوم الجدلية في حركة التاريخ فإنه يمثل العمود الفقري في المنظومة الفلسفية لهيجل. ويعتقد الأستاذ هنلاوي أن هيجل ربما استلهم ذلك من الجدل الخلدوني الذي جعل النفي والتناقض مصدر التقدم في العمران البشري، وخاصة بين العمران البدوي والعمران الحضري.

وينتهي المؤلف مناقشته لموضوع التاريخ عند هذين للفكرين بطرحه لمفهوم جدلية مكر العقل الإلهي في صيرورة أحداث التاريخ البشري. فيشير إلى احتمال تأثر هيجل بمفهوم "مكر العقل" في القرآن الكريم حيث يقول تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال: ٣٠). أما ابن خلدون فيرجع إلى النص القرآني مباشرة لكي يؤكد التدخل الإلهي في تاريخ الشعوب ومصير الحضارات الإنسانية حيث يستشهد بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرِفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ (الإسراء: ١٦) (ص ٧٠). وهكذا فصاحب المقلمة يضع قانوناً ثابتاً من قوانين الصيرورة التاريخية التي قامت عليها فلسفته. فالإرادة التاريخية بالتغيير أو التدمير هي إذاً القوة الكونية

الواعية التي تخلق سبب التغيير وفعله موضوعياً.

ويتقل المؤلف في الفصل الرابع والأخير من الكتاب إلى موضوع الدولة عند ابن خلدون وهيجل. فيرى أن ابن خلدون هو أهم من فكر في ظاهرة الدولة في الحضارة العربية الإسلامية. ويمكن اعتبار نظريته في الدولة نظرية ترتكز بقوة على أرضية العلوم الاجتماعية والسياسية. فعلى المستوى المعرفي فإن الدولة التي يخللها ابن خلدون هي دولة محلية وإسلامية في كل جوانبها بينما يعالج هيجل دائماً الدولة الكونية. وخلافاً لهيجل، يرى المؤلف أن ابن خلدون لم يسع إلى صياغة مفاهيم دقيقة وشاملة لفكره السياسي. ويعترض الأستاذ هندلوي على القائلين بأنه كان مستحيلاً على ابن خلدون أن يذهب أبعد مما ذهب إليه، إذ الصحيح عنده أن صاحب القلمة تعدد علم السعي لذلك.

أما بالنسبة لعوامل قيام الدولة، فابن خلدون يرى أن جنين الدولة موجود بالقوة في إطار العمران البدوي. ولا تولد ظاهرة الدولة بالفعل إلا عندما تتلفق قبيلة كبيرة أو تحالف من القبائل للاستيلاء - بالقهر والحرب - على أحد مراكز الحضارة. بينما لا يضع هيجل لحظة محددة لبداية نشوء الدولة، ويعتبر القبيلة البدوية العربية - تحديداً - الجماعة الإنسانية الأولى التي أطلقت ولادة التاريخ والدولة (ص ٨٢). ويتفق هيجل مع ابن خلدون على الأثر الحاسم للعصية أو "البنية البطريكية" كما يسميها هيجل في إقامة الدولة. ويتحدث كل من ابن خلدون وهيجل عن الجبلية بين الدين والدولة. فابن خلدون يرى أن الدين ذو أثر كبير في توسيع الدولة وتحويلها إلى دولة كبرى أو إمبراطورية، ومع التنبيه في الوقت نفسه على أن "الدعوة الدينية من غير العصية (الملك، الدولة) لا تتم". أما قيام الدولة عند هيجل فهو يتوقف على الدين، فهي تزدهر بازدهاره وتندحر باندحاره (ص ٨٩).

ويطرح المؤلف موضوع غاية الدولة عند ابن خلدون وهيجل. فيعطينا تفسيراً اجتماعياً حضارياً لذلك. فابن خلدون يلح على حاجة بني البشر إلى الدولة بوصفها وازعاً يقيم الظلم ويقيم العدل بينهم. أي أن غاية الدولة في ظروف انخراط العالم الإسلامي تتمثل في إقامة العدل الاجتماعي (ص ٩٢). أما عند هيجل فغاية الدولة تتمثل في تحقيق المجتمع البورجوازي الحر. وهي تعكس مدى تأثر هيجل بمبادئ الثورة الفرنسية.

وينظر كل من ابن خلدون وهيجل إلى الدولة على أنها كائن حي يولد، ثم يشب ويبلغ

طور الكهولة الذي تعقبه مرحلة الهرم. ويشير الأستاذ هندلوي إلى أن صياغة هيجل لأطوار حياة الدولة تكاد تكون خلطونية تماماً (ص ٩٨). فالدولة تمر بأربع مراحل:

- ١- طور ولادة الدولة وانطلاقها.
- ٢- طور الشباب والرجولة الذي يتحقق فيه الهيمنة والازدهار وكل الانتصارات الأخرى.
- ٣- طور الكهولة والهرم والذي تفقد فيه الدولة حيويتها.
- ٤- طور موت الدولة وانقراضها.

وهناك اختلاف واضح بين هذين للفكرين بخصوص حياة الدولة. فهي تشمل عند هيجل حياة الدولة بوصفها ظاهرة كونية مستمرة على نطاق التاريخ البشري. أما عند ابن خلدون فإن حياة الدولة أمر مستقل بذاته وميكانيكي إلى حد كبير ومحلي بالضرورة إلى درجة يتوجب على كل عصبية أن تمر في التجربة التلقائية نفسها لإقامة أسس الدولة الخاصة بها. وبعبارة أخرى، فهناك قطيعة بين الدول وحضاراتها في الفكر الخلدوني، وهو عكس ما ينهب إليه هيجل.

ثم يطرح الكاتب قضية العنصرية العرقية في فكر كل من ابن خلدون وهيجل، فبإثر أن فكر صاحب المقلمة خال من النزعة العنصرية أو العرقية إذ إنه يؤكد أن "النسب أمر وهمي لا حقيقة له" في حين يؤمن بقوة بتفوق العقيلة الإسلامية. ومن جهة أخرى يرى الأستاذ هندلوي أن هيجل يرمي بالونية العرقية الشعوب الشرقية لاقتناعه بتفوق الروحانية المسيحية. ومن ثم فالعالم الشرقي مطالب دائماً بالخضوع والتبعية للغرب (ص ١٠٦). ويخلص المؤلف إلى القول بأن النزعة الإنسانية في فكر ابن خلدون أكثر صفاء مما نجده عند هيجل، وأن نقله للبلد والحضر وبعض الأمم الإفريقية يستند إلى أسس موضوعية لا شخصية عنصرية.

ويختم المؤلف كتابه بتساؤل غير مفاجئ: هل اطلع هيجل على مقلمة ابن خلدون؟ وللإجابة عن هذا السؤال يقدم لنا عدداً من الأدلة تجعل اطلاع هيجل على المقلمة أمراً ممكناً جداً. ويبدو أن ذلك قد تم إما بطريقة مباشرة: أي عبر قراءة هيجل لنصوص مقلمة ابن خلدون المترجمة إلى اللغات الأوروبية، أو بطريقة غير مباشرة: أي عن طريق مفكرين أوروبيين تأثروا بابن خلدون أمثال ميكافلي ومتسكيو وفيكو (ص ١١٠). فكتاب فيكو العلم الجليل كان أبرز النصوص الرئيسة التي كان هيجل مطالعاً عليها أشد الاطلاع. ويؤكد الأستاذ هندلوي أن فيكو كان متيناً تماماً رأي ابن خلدون القائل بأن المبحث

الحقيقي للعلم الجديد هو فهم باطن التاريخ، أي فهم تلك القوانين الخفية التي تحكم التاريخ البشري. أما من ناحية إمكانية اطلاع هيغل بطريقة مباشرة على أفكار ابن خلدون فيان الكاتب بمدنا بمعطيات عديدة في هذا الشأن. فمن جهة، لهيغل أصلقاء من بين المشرفين على المجلة الآسيوية الفرنسية التي نشرت بين ١٨٢٢ و ١٨٣٠ أكثر من عشر دراسات عن فكر ابن خلدون (ص ١١٢). ومن جهة أخرى لقد أكد العديد من المؤرخين والمستشرقين الألمان والفرنسيين المعاصرين لهيغل أن مقلعة ابن خلدون هي المرشد النظري لفهم الحياة الاجتماعية في عهد الدولة العثمانية. ومع ذلك يشير الكاتب إلى أن هيغل لم يشأ أن يعترف للعقل العربي الإسلامي بإمكانية أي إبداع أصيل، وذلك لأنه ينتمي إلى العقل الشرقي الذي وصفه هيغل بالدونية انطلاقاً من نزعتة العنصرية.

إن الدراسات الفلسفية الحديثة حول محددات الفكر والعلم والمعرفة تساعد على فهم يرشح موقف هيغل لنكران الفكر الخلدوني:

١- فمن الثابت اليوم أن فرضيات العالم ومفاهيمه ونظرياته تتأثر بعمق جنوره الشخصية والاجتماعية والحضارية. وبالتالي يصعب أن تكون موضوعية وغير منحازة لنتائج الفردية والجماعية. فنكران هيغل لفكر صاحب المقلعة وتأثيره فيه يمكن أن يكون حصيلة لتحيز هيغل ضد العقل الشرقي بصفة عامة.

٢- لقد أصبح جلياً من الدراسات العلمية الحديثة حول الإبداع الفكري أن ميلاد ظاهرة الإبداع عند الأفراد ظاهرة معقدة تأبى التبسيط. ومن ثم، فهي لا تخضع لقوانين الحتمية المتشعبة (Rigid Determinism). وخير مثال على ذلك ميلاد مقلعة ابن خلدون نفسها. فقد رأى "العلم الجديد للعرمان البشري" النور في ظل دول استبدادية وأزمة عميقة للحضارة العربية الإسلامية. فميلاد فلسفة التاريخ الخلدونية في تلك الظروف الصعبة كان فعلاً أمراً غير متظر عند ذوي الرؤية الضيقة التبسيطية في فهم أسباب تبلور ظاهرة الإبداع الفكري في الحضارات الإنسانية.

## تقرير حول الحلقة الدراسية: العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد

إبراهيم العوضي\*

في إطار علاقات التعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت في الأردن، عقدت حلقة دراسية بعنوان: "العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد"، وذلك يوم الأربعاء ١٨ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨ في قاعة الإمام مسلم في حرم جامعة آل البيت في المفرق. وقد كانت فكرة عقدتها متأتية من أن ابن رشد واحد من العلماء المسلمين الذين تمتعوا بعقلية موسوعية، تناولت اهتماماته الفلسفة والطب والأصول والفقه. لكنه ظاهرة متميزة من حيث جهوده التوفيقية بين الحكمة والشرعية، وهي القضية التي شغلت العلماء وما تزال تظهر بعنوانين ومصطلحات جديدة ومختلفة: العقل والنقل، علوم الروحي وعلوم الكون، العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية...إلخ.

وقد كانت لهذه الظاهرة الرشدية - إن جاز التعبير - امتدادات عميقة في الفكر الإسلامي وفي الفكر الغربي على حد سواء، رافقها سوء فهم وتشويه لصورة ابن رشد حتى أيامنا هذه، سواء على الصعيد الشخصي من حيث السيرة والسلوك أو على صعيد اجتهاداته الشرعية والعلمية. وقد جاءت هذه الحلقة بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته في محاولة لإنصافه، وللتذكير بجهوده وجوانب التميز في مدرسته الفكرية، وتوضيح سوء الفهم الذي لاحقه في العالم الإسلامي والغربي. وقد كان من أهداف هذه الحلقة أيضاً دراسة شخصية ابن رشد في سياقها الزماني والمكاني لنشرف على الحالة الفكرية والثقافية للمغرب العربي والأندلسي التي أنتجت ابن

رشد وكونته علمياً وفكرياً. وكذلك التحليل الأمين لجهوده في الفقه كما ظهرت في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وفي الأصول كما تبلورت في "الضروري من أصول الفقه"، وفي الفلسفة في "تهافت التهافت"، و"فصل المقال".

وقد وجه المعهد العالمي للفكر الإسلامي الدعوة لنخبة من العلماء والمفكرين للمشاركة في هذه الحلقة العلمية المتخصصة ضمن المحاور التي تناولتها الحلقة أو الأسئلة التي تحاول الإجابة عنها، وهي:

- ١- ما طبيعة المرحلة الزمنية التي ظهر فيها ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي؟ وما الحالة الفكرية والثقافية للمغرب العربي والأندلس في تلك الفترة؟ وما أثر هذه الحالة في تكوين ابن رشد وإسهاماته الفكرية؟ وما هو تفسير الحقبة التي واجهته؟
- ٢- ما الدوافع التي جعلت ابن رشد يكتب تهافت التهافت؟ وماذا يمثل هذا الكتاب في حركة الفكر الإسلامي والمحور الداخلي لهذا الفكر؟ وما للشترك وللخلف بين ابن رشد والغزالي؟
- ٣- ما طبيعة الخطاب الإسلامي عند ابن رشد، وما علاقة موقفه من التأويل بمسئوليات هذا الخطاب؟

- ٤- من هم الرشديون اللاتين؟ وما وجه نسبتهم إلى أبي الوليد ابن رشد، وما الأثر الذي تركه على موقع ابن رشد في الفكر الإسلامي وفي الفكر الغربي؟
- ٥- ما أثر ابن رشد في حركات الإصلاح الديني والفكري في أوروبا؟
- ٦- ما أوجه التميز الرئيسة التي تعبر عن إسهامات ابن رشد في مجال الفقه والأصول والفلسفة والطب كما تظهر من تحليل ناقد وأمين لكتبه المتخصصة؟
- ٧- ما علاقة جهود ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة من جهة، وبين قضايا العقل والنقل، أو تكامل علوم الوحي وعلوم الكون، أو تكامل علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة أخرى؟

وقد استجاب لهذه الدعوة ثمانية من الأساتذة والباحثين من الأردن وسوريا وتركيا والمغرب والولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث قدمت هذه البحوث في يوم عمل واحد تم تقسيمه إلى ثلاث جلسات عدا جلسة الافتتاح.

وقد بدئت هذه الحلقة بملسة الافتتاح؛ حيث تحدث فيها نيابة عن المؤسسات

المشاركة كل من أ. د. إسحق أحمد فرحان رئيس المجلس العلمي للمعهد وعضو مجلس إدارته، وأ. د. محمد عدنان البخيت رئيس جامعة آل البيت، ود. فتحي ملكاوي المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ومدير الحلقة الدراسية.

وقد أكد الدكتور إسحق الفرحان في كلمته على أهمية دراسة سير المصالحين في التاريخ الإسلامي لاستخلاص منهاج الإصلاح، وملاحظة مدى ارتباطها بظروف الزمان والمكان، وبطبيعة التحديات التي تواجه الأمة. وقد دعا الدكتور فرحان إلى ضرورة حشد طاقات العلماء والمفكرين لمثل هذه الدراسات حتى تكون دراستهم عملاً مؤسسياً وجهداً جماعياً تلقى فيه الأضواء من زوايا متعددة لتكون الرؤى أكثر وضوحاً وأوسع مدى وأكثر عمقاً.

أما الدكتور البخيت فقد أكد أهمية معاودة النظر والفهم والتحليل لتجربة ابن رشد والمدرسة الأندلسية والشمال الإفريقي بوصفها وحدة لإطار الفعل الحضاري وامتداداً للحضارة العربية الإسلامية. وتساءل لماذا لم يؤثر ابن رشد في الفكر المحلي في الشمال الإفريقي والفكر الإسلامي اللاحق إلا بعد أن قلمته لنا المدارس الاستشراقية الغربية كما هو الحال مع ابن خلدون؟ مشيراً إلى أننا بحاجة إلى وقفة تدبر لمراجعة جهود علمائنا وإعادة الاعتبار إليهم دون الوقوف على الشوائب لتلقف ما تلقفه لنا المدارس الغربية من تشويهات وجزئيات معزولة عن سياقاتها وعن تاريخنا وحضارتنا وثقافتنا.

أما الدكتور فتحي ملكاوي فقد أشار إلى أن ابن رشد لم ينل حظه من الدراسة والاهتمام في تاريخ الفكر الإسلامي، وحتى الذين كانوا على وعي بأعمال ابن رشد لم يكن كثير منهم منصفين في قراءته، والتعبير عن موقفه، وأكد ضرورة فهم جهود ابن رشد بعيداً عن التحيزات والتشويهات الإيديولوجية للمعاصرة على وجه التحديد، وخاصة في سعينا لاستيعاب بعض جوانب الإشكال والفلق في تاريخ الفكر الإسلامي، لقد كان ابن رشد واحداً من العلماء الذين أبرزوا التكامل في المعرفة ليس في مجال تنوع علومه واهتماماته في الطب والفلسفة والقضاء والفقه والكلام، فقط بل وفي سعيه للباشر التوفيق بين مصادر المعرفة والجمع بين الموسوعية والتخصص، لم يكن ابن رشد أول من حاول ذلك، فالكندي وابن سينا وابن باجة فعلوا ذلك قبله، ولكنه قدم فهماً أعمق وشمولاً أوسع لهذه المسألة.

وبعد انتهاء جلسة الافتتاح تولى الدكتور فتحي ملكاوي المدير التنفيذي للمعهد إدارة جلسات الحلقة الدراسية، حيث عرضت البحوث الثمانية على النحو الآتي:

### الجلسة الأولى:

- الورقة الأولى: "المنحى للمقاصدي في فقد ابن رشد"، قدمها الدكتور أحمد الريسوني أستاذ أصول الفقه في جامعة محمد الخامس في المغرب.

حيث أشار فيها إلى تشوف ابن رشد لتخريج الفقيه المجتهد من خلال تركيزه على الجوانب المنهجية والصفات الجوهرية للفقيه الحق. ثم تناول مظاهر النظر المقاصدي عند ابن رشد وبخاصة في المجال الفقهي التشريعي. وقد عقب على هذه الورقة الدكتور عبد الله الكيلاني، أستاذ الفقه والتشريع في الجامعة الأردنية.

- الورقة الثانية: قدمها الدكتور مصطفى نجيب أستاذ الفقه والتشريع في جامعة البلقاء التطبيقية بعنوان "المنهج الفقهي عند ابن رشد" تناول فيها: غرض ابن رشد من وضع كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" باعتباره الكتاب الوحيد الذي وصلنا عن ابن رشد في مجال الفقه. ثم عرض لمنهجه في هذا الكتاب، حيث أشار إلى حلق ابن رشد في طريقة معالجته للأبواب الفقهية؛ إذ كان يرمي من ورائها إلى وضع قوانين وقواعد كلية للقول الفقهي، ليرفعه من مستوى الجزئيات والوقائع اللامتناهية إلى مستوى الأصول المقررة والقواعد الثابتة التي تصل بالفقيه إلى الاجتهاد. وقد عقب على الورقة الدكتور هيال عبد الحفيظ، أستاذ الفقه في جامعة الزرقاء الأهلية.

- الورقة الثالثة: بعنوان: "دلالات الألفاظ أو الأدلة للاستعملة في استنباط الأحكام وكيفية استعمالها عند ابن رشد من خلال كتابه مختصر المستصفى"، قدمها الدكتور عبد المعز حريز أستاذ أصول الفقه في الجامعة الأردنية.

وقد تناول في ورقته مباحث الفصل الثالث من كتاب ابن رشد "مختصر المستصفى" ثم عرض بإيجاز منهج ابن رشد في الاختصار ثم تناول مكانة عمل ابن رشد، أخيراً رأي الباحث في المختصر، الذي رأى أن ابن رشد بعمله هذا حاول إتمام فكرة الغزالي في تخليص علم أصول الفقه مما علق به من العلوم الأخرى، وأن يجعلها واقعاً ملموساً. فكان عمله هذا أول عمل في هذا المضمار يحتاج إلى متابعة من



متخصصين موفوري العلم مع دقة في فهم الأصول وغيرها من العلوم. وقد عقب عليها الدكتور عبد الرحمن الكيلاني، أستاذ أصول الفقه والمقاصد في جامعة مؤتة.

### الجلسة الثانية:

أما الجلسة الثانية التي بدأت عقب صلاة الظهر، فقد اشتملت على ثلاث أوراق:  
- الورقة الأولى: قدمها الدكتور أنور الزعبي مدير مديرية التبادل الثقافي في وزارة الثقافة، بعنوان: "في مفهوم التهافت وتهافت "تهافت التهافت"، وقد تناول بحثه مسألتين أولاهما مفهوم التهافت حيث وقف الباحث على اللولوات التي يحيل إليها هذا المصطلح وثانيهما: الحكم على كتاب أبي الوليد ابن رشد بأنه متهاافت، ويوضح الباحث نفسه بأنه ليس المقصود بأنه متساقط كله، بل إن بعضه كذلك، مستشهداً بما جاء في معاجم اللغة من أن التهافت هو التساقط قطعة قطعة، ويفضي من هذه الفرضية إلى أن الغزالي الذي ألف تهافت الفلاسفة أراد أن يقول: إن بعض أقوال الفلاسفة غير سوية أو ساقطة لا كلها، كما أن ابن رشد أراد من تسمية كتابه "تهافت التهافت" أن يقول: إن بعض الآراء التي انتقد الغزالي الفلاسفة بها غير سوية أو ساقطة لا كلها. وقد عقب عليها الأستاذ إبراهيم العجلوني الباحث في الجمع للملكي لبحوث الحضارة الإسلامية في الأردن.

- الورقة الثانية: بعنوان "مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل"، قدمها الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد، أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة آل البيت، حيث أشار الباحث إلى أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح لأرسطو، بل إنه كان مفكراً مستقلاً وصاحب رسالة فكرية تجديدية وضع أسسها ومبادئها ووضح معالمها في كتابيه المعروفين: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة. وقد تناول الدكتور السيد معالم مشروع ابن رشد التجديدي الرئيسة حيث بين أن ابن رشد ينطلق من رؤية واضحة لواقع الحال وما ينطوي على مفهومي "مقصد الشارع" و"قانون التأويل" محاولاً إبرازهما باعتبارهما المفهومين المركزيين في بناء هذا المشروع، وأنها بمثابة ثلثان للدخل إليه. وقد عقب على الورقة الدكتور إبراهيم كيلين الباحث في جامعة جورج واشنطن في الولايات المتحدة الأمريكية.

- أما الورقة الثالثة: فهي "قراءة نقدية في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة عند ابن

رشد"، للدكتور جمال أبو حسان أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة الزرقاء الأهلية. وقد اشتملت ورقة الباحث على تمهيد وقراءة متأنية لكثير من الموضوعات التي رأى الباحث أن ابن رشد حاول فيها أن يهدم بنيان بعض الأفكار ومذاهب الفرق الإسلامية لا لشيء؛ إلا لأنها تخالف بعض ما قام في ذهنه مشيراً إلى أنه لم يضع بديله أو تصوره حولها. وقد عقب على الورقة الدكتور راجح الكردي، أستاذ العقيدة في الجامعة الأردنية.

### الجلسة الثالثة:

- الورقة الأولى: جاءت بعنوان: "مشروع الخطاب الرشدي في الفكر العربي الإسلامي" قلمها الدكتور عمار عامر أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة تشرين في سوريا. أشار فيها إلى التيارات المتقابلة في الفكر الإسلامي بين أهل الكلام وأهل الفلسفة حيث حدد مشروعين عند أهل الكلام تمثل الأول في الجبرية والأشعرية والإمام الغزالي وتمثل الثاني في المتصوفة.

أما أهل الفلسفة فتبلور عندهم مشروعان أيضاً: يتمثل الأول برؤية إشراقية فيضية. والثاني برؤية عقلانية، وقد خلص الباحث إلى أن الخطاب الرشدي امتلك مشروعيته بامتلاك غاية النشاط الإنساني المعقلن لكافة الوجودات باعتبارها الأمانة التي حملها الإنسان واستحق بها حقيقة الاستخلاف، وقد عقب على الورقة الدكتور حمود عليمات، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأردنية.

- أما الورقة الثانية والأخيرة: فكانت بعنوان: "ابن رشد في اللاهوت المسيحي" للدكتور عامر الحافي، أستاذ مقارنة الأديان في جامعة آل البيت، وقد هدف الباحث من دراسته هذه إلى إلقاء الضوء على مدى تأثير ابن رشد والرشدية في اللاهوت المسيحي الغربي الوسيط من خلال أكبر أعلام ذلك اللاهوت ألا وهو القديس توما الأكويني، ويخلص الباحث إلى أن أعلام اللاهوت المسيحي وفي طليعتهم القديس الأكويني حاولوا أن يعيدوا ترتيب المعارف الفلسفية الوافدة من الفكر الإسلامي - وخاصة فكر ابن رشد - بما يتناسب وأهداف اللاهوت. وقد عقب على الورقة الدكتور سعيد شبار، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة القاضي عياض في بني هلال بالمغرب.

وفي نهاية المطاف شكر مدير الحلقة الدراسية العلماء والباحثين المشاركين في الحلقة

وغيرهم من المهتمين والحضور من أساتذة جامعة آل البيت وطلبتها الذين شاركوا في أشغال هذه الحلقة وأغنوا موضوعاتها بالتدخل والتعقيب والنقاش.

هذا وسوف يقوم المعهد بنشر وقائع هذه الحلقة؛ حيث سيتضمن كتابها التوثيقي الكلمات التي أُلقيت في جلسة الافتتاح، والأوراق المقدمة للحلقة. كما سيتضمن الكتاب أيضاً التعقيبات والمناقشات التي شارك فيها الحضور، فضلاً عن ملخصات كتب ابن رشد، وما كتب عنه من مؤلفات منشورة، أو رسائل جامعية في العالم باللغتين العربية والإنجليزية؛ لتكون إغناء للباحثين في هذا المجال للعودة إليها باعتبارها مراجع رئيسة لا يمكن الاستغناء عنها. كما يتضمن الكتاب قائمة وراقية عامة عن ابن رشد.



# تقرير حول الحلقة الدراسية: السيد جمال الدين الأفغاني: العطاء الفكري والجهد الإصلاحي

إبراهيم العوضي\*

في إطار اتفاق المعهد العالمي للفكر الإسلامي مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة عقدت ندوة علمية متخصصة تحت عنوان: "السيد جمال الدين الأفغاني: العطاء الفكري والجهد الإصلاحي" حيث تم الاتفاق بين المؤسستين على الاشتراك في تنظيمها في عمان يوم ١٩/١١/١٩٩٨م، ونشر وقائعها باللغة العربية، وقد استضافت الجامعة الأردنية أعمال هذه الندوة العلمية في حرمها الجامعي في عمان.

وقد جاءت فكرة عقد هذه الندوة باعتبار أن جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٤هـ/ ١٨٣٨-١٨٩٨م) واحد من ألع شخصيات الإصلاح والتجديد في الشرق الإسلامي الحديث؛ فهو عَلمٌ فذ من أعلام النهضة الفكرية في القرن الماضي، وشيخ المصلحين في القرن الحالي، ومفكر سياسي دعا إلى إعادة بناء نظام الأمة، فضلاً عن أنه مصلح اجتماعي دعا إلى سيادة العدل والحرية. وقد كان لصرخاته الإصلاحية دوي شليد اخترق الحدود الجغرافية والسياسية والمنهجية، وظهرت لها امتدادات عميقة في الفكر الإسلامي المعاصر؛ رافقها الكبر من التساؤلات على الصعيد الشخصي من حيث السيرة والائتماء والولاء وعلى صعيد فكره ومواقفه، وما تزال الدراسات تظهر تدرى تدرس فكره وأثاره وملرسته.

وقد جاءت هذه الحلقة بمناسبة الذكرى الأولى لوفاته لتضع مجهوداته في الميزان؛ حيث وجه المعهد العالمي للفكر الإسلامي الدعوة إلى الباحثين لإعداد بحوث ودراسات في إطار محاور الندوة التي تم تحديدها بما يأتي:

١- الأفغاني: دلالة السيرة والشخصية.

---

\* مدير مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالأردن.

٢- الأفغاني ومنهجه في التغيير والإصلاح: من خلال مشروع الجامعة الإسلامية.

٣- الفلسفة التربوية عند جمال الدين الأفغاني: التربية بين الأفغاني وعبد.

٤- الأفغاني ومنهجه في التعامل مع القرآن.

٥- الأفغاني ومنهجه في التعامل مع الآخر (الشرق والغرب).

٦- الأفغاني ومنهجه في التعامل مع التراث.

٧- الأفغاني فكره وعقيدته.

وقد استجاب للدعوة للمعهد إثنا عشر أستاذاً جامعياً وباحثاً من الأردن ومصر والمغرب والعراق وإيران وتركيا والمملكة العربية السعودية؛ وقدمت هذه البحوث في يوم عمل تم تنظيمه في ثلاث جلسات غير جلسة الافتتاح.

وقد تحدث في جلسة الافتتاح نيابة عن المؤسسات المشاركة كل من الأستاذ الدكتور إسحاق أحمد الفرخان رئيس المجلس العلمي للمعهد في الأردن وعضو مجلس أمنائه، والسيد فواز الحموري مندوباً عن للنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، و الأستاذ الدكتور وليد المعاني رئيس الجامعة الأردنية.

وقد تحدث الدكتور إسحق الفرخان في كلمته عن المرحلة الزمنية التي عاشها الأفغاني، وما زخرت به من تناقضات وملازمات أدت إلى تشويه صورته وإثارة الشبهات حول شخصه. وأضاف قائلاً: إن مشروع النهضة الإسلامية للعاصر لا بد وأن يكون مشروعاً شاملاً على مستوى الأمة؛ يتجاوز الحدود الجغرافية والسياسية والطائفية والمذهبية واللغوية والعرقية. وتمثل شخصية الأفغاني نموذجاً فريداً لهذا التجاوز، ولا بد أن يكون للشروع حياً باقياً ممتداً في الزمن يتجدد من جيل إلى جيل، فتجد الأفغاني ممتداً عبر محمد عبده إلى محمد رشيد رضا إلى حسن البنا إلى حشد من رواد النهضة والصحو للعاصرة للنجاحة في مختلف بلدان العالم.

أما السيد فواز الحموري فقد تحدث نيابة عن الدكتور مصطفى الزبائح، مدير الثقافة في إيسسكون، فأشار إلى ضرورة الاهتمام بأعلام الفكر الإسلامي والاحتفال بهم بهدف وإلقاء الضوء على الإسهامات الفكرية التي قدموها للثقافة الإسلامية، وإيراز نماذج للاستترة في تاريخ الأمة الإسلامية لتكون قدوة للأجيال القادمة. أما الاحتفال بجمال الدين الأفغاني فهو احتفال برائد فكري لحركة انتشرت واسعا داعية للتجديد الحضاري للأمة، والتعبئة العقلية والفكرية

والسياسية لمواجهة التحديثات العاصفة، فهو بذلك يستحق التعريف بأعماله وآثاره، والكشف عن أهميته، في وقت يحتاج المسلمون فيه إلى القلوة الحسنة وترسيخ القيم وتصحيح المفاهيم. أما الأستاذ الدكتور وليد للعاني رئيس الجامعة الأردنية، فقد أشار إلى أن استذكار رجال الإصلاح إنما يكون من خلال النظر إلى العبر والدروس المستقاة من تجاربهم ومناهجهم الإصلاحية وافتتاحهم على نواحي الثقافة الإنسانية. فالفكر الذي يغرس في النفوس معنى إنسانية الإنسان باعتباره القيمة الفضلى هو الفكر الحري بالتقدير؛ لأنه الفكر الأبقى. لقد تصدى الأفغاني بفكره للمستبد وتأمله العميق لحقائق الدين والتاريخ والواقع للدفاع عن الأمة وعقيتها، وعن الإسلام وروحه وقيمه وتراثه الفكري والحضاري، فكان الدين بمعناه الشمولي قاعدته الأساسية لصلاح الدنيا واستقامتها، وكان مؤزراً وهادياً لإعمال العقل والفكر الخلاق الذي يواجه مستجدات الأحداث والوقائع.

وبعد انتهاء جلسة الافتتاح تولى الدكتور فححي ملكاوي المدير التنفيذي للمعهد إدارة جلسات الحلقة حيث عرضت البحوث في الحلقة على النحو الآتي:

### الجلسة الأولى

**الورقة الأولى:** بعنوان "الصورة الأخرى: قراءة تحليلية وحفريات معرفية في الصيرورة التاريخية للأفغاني"، قدمها د. سيار الجميل أستاذ التاريخ الحديث في جامعة آل البيت في الأردن. وأشار إلى أن شخصية الأفغاني بدأت بالبروز في خضم تلك المواجهة بين العالمين الإسلامي والغربي وخصوصاً إبان جيل بدأ يتطلع إلى تحصيل جملة من المقاصد التي كانت ولم تزال تنتظر التحقيق منها الحرية والدستور والاستقلال. وكان الأفغاني آنذاك قد أدرك طبيعة للمعادلة الصعبة بين ثوابت العالم الإسلامي الراسخة ومتغيرات العالم الغربي ومتحولاته، وحاول أن يقدم رؤيته الفكرية إزاء العالم الإسلامي وأن يلور موقعه السياسية إزاء الغرب في حلقات زمنية مترابطة تستوعب ظروف الأمة. وتناولت ورقة د. جميل بداية الرجل وعلومه، ثم منفاه، ثم عنفوانه السياسي، مستعرضاً في كل حقبة تجلياته المعرفية والفكرية والسياسية. وقد عقب على هذه الورقة د. سعد تسبار أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة القاضي عياض في بني ملال بالمغرب.

**أما الورقة الثانية:** فكانت بعنوان: "عقيدة الأفغاني"، كتبها الدكتور محسن عبد الحميد

أستاذ التفسير والدراسات الإسلامية في جامعة بغداد، وقلمها نيابة عنه الأستاذ عبد الله الطنطاوي وهو باحث متفرغ في الشؤون الإسلامية.

وقد أشار الدكتور محسن في رفته إلى الاتهامات التي وجهت إلى الأفغاني في عقيلته. مستغرباً منهج أصحابها الذي ينم على سطحية وعلم وعي وفهم وإنصاف، وحاول دفع الشبه للوجه إليه، وذلك بالرجوع إلى الرجل نفسه ودراسة حياته، وأقواله ومتابعة كتاباته وفحصها، وقد توصل إلى أن التشكيك في مواقفه جاء نتيجة لحكم أولئك للشككين عليه من خلال ما قام في أذهانهم مما عرفوه من الحقائق الخطيرة التي ظهرت عن الماسونية بعد عصر الأفغاني.

أما الورقة الثالثة: فكانت بعنوان: "الأفغاني ومنهجه في الإصلاح"، قلمها الدكتور أحمد القضاة، أستاذ الدراسات القرآنية في جامعة الزرقاء الأهلية.

وقد تحدث الباحث عن جهود السيد جمال الدين الأفغاني في الإصلاح وأثره في المجتمع المصري والمجتمع الإسلامي عامة، مشيراً إلى جمعية العروة الوثقى ونشأتها وأثرها، ثم تناول منهج الأفغاني في الدعوة والإصلاح وأساليبه في العمل لتحقيق أهدافه، كما تحدث عن مشروعه في الجامعة الإسلامية باعتباره أحد تجلياته الإصلاحية.

وقد عقب على هذا البحث الدكتور رائف عبد العزيز أستاذ التربية الإسلامية في مدارس وزارة التربية والتعليم في الأردن.

أما الورقة الرابعة في هذه الجلسة فكانت بعنوان: "الأفغاني ومنهجه الإصلاحية من خلال مشروع الجامعة الإسلامية"، وقد أعدها وقلمها الأستاذ خالد الفهلوي أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة صدام الإسلامية.

وقد تناول الباحث مفهوم الإصلاح والتغيير، ثم بين الواقع السياسي للأمة الإسلامية والأساليب المتبعة في عصره، ثم تناول الأفغاني ومشروعه الجامعة الإسلامية؛ حيث درس الجذور التاريخية لفكرة الجامعة الإسلامية، وتفاعلاتها وتلغياتها وانتهيارها.

### الجلسة الثانية

أما الجلسة الثانية فقد افتتحت بورقة حول "الأفغاني ومنهجه في التعامل مع التراث الإسلامي" قلمها الأستاذ إبراهيم العجلوني الباحث في الجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية. حيث تحدث عن التهم التي وجهت إلى الأفغاني وقدم رداً عليها، معتبراً هذا



تمهيداً لما هو بصلده من بحث منهج الأفغاني في التعامل مع التراث، متخذاً نموذجاً على ذلك تعليقاته على القواعد العضدية وموقفه من نتاج الحضارة الإسلامية في العلوم والفنون، ولا سيما تحليل جوانب من رسالة ابن بشرون. وقد عقب على هذه الورقة الدكتور عبد الجبار سعيد أستاذ السنة النبوية في جامعة الزرقاء الأهلية.

أما الورقة الثانية فكانت بعنوان: "جمال الدين الأفغاني ومنهجه في التعامل مع الآخر"، للدكتور سعيد شبار أستاذ الدراسات الإسلامية في كلية الآداب في جامعة القاضي عياض في بني ملال بالمغرب. وقد أشار الباحث إلى خلاصات مركزة لجهود الأفغاني بخصوص نظريته وتعامله مع الآخر فتحدث عن "الجمال السياسي الحركي للأفغاني"، حيث أشار إلى منهجه في توضيح محاسن الغرب والتعريف بمساوئه ورزاياه، وتحركه من الحندق العربي الإسلامي، ومراهقته على التعبئة الشعبية لمواجهة الغرب الاستعماري. وفي "الجمال الديني الثقافي العلمي": تحدث الباحث عن جدلية الائتلاف والاختلاف في فكر الأفغاني وفي ردوده ومناقشاته الثقافية والعلمية. وقد رأى الباحث أن منهجية خطاب الأفغاني الإصلاحي تقوم على تحصيل الذات وتأهيلها ودفعها للعمل بمحاور قائم على أصول وأدلة ثابتة من الدين والعقل والتاريخ عرضها بأسلوب كتابي أو خطابي. وقد عقب على هذا البحث الدكتور أحمد الريسوني أستاذ أصول الفقه في جامعة محمد الخامس في الرباط بالمغرب.

أما الورقة الثالثة: فكانت بعنوان: "فلسفة التربية عند جمال الدين الأفغاني"، للدكتور ناصر الخوالدة حيث قدم الأفغاني بوصفه تربوياً من خلال صفاته الشخصية والعوامل التي أثمرت في فكره التربوي، وتحدث عن أساسيات الفكر التربوي وأهداف التربية ومجالاتها، كما بحث في آراء الأفغاني في العلم والعلماء والتعليم في فكره وتربية العقل عنده ودعوته للاجتهاد. وخلص الباحث إلى أن الأفغاني جاء بخطاب تربوي موجه إلى الإنسان باعتباره خليفة الله على أرضه. وقد عقب على هذه الورقة الدكتور ماجد الجلاد أستاذ التربية الإسلامية في جامعة الميرك.

أما الورقة الرابعة في هذه الجلسة فهي: "ملامح التجديد في فكر الأفغاني في التعامل مع القرآن الكريم وأثره في منهج التفسير في العصر الحديث"، للدكتور زياد الدغامين أستاذ التفسير في جامعة آل البيت. وقد وقف الباحث في ورقته على ملامح التجديد في فكر الأفغاني في التعامل مع القرآن، ثم بين أثر ذلك الفكر في منهج تفسير القرآن الكريم في العصر

الحديث. وبين أيضاً أن الأفغاني لم يترك أثراً تفسيرياً تظهر فيه خطوات المنهج الذي سلكه في التعامل مع القرآن، لكنه عدُّ من المجلدين الباعثين لروح النهضة على أسس القرآن وهداياته. وقد أرجع الباحث ذلك إلى أن الأفغاني نظر إلى القرآن الكريم على أسس أنه كتاب هداية وإعجاز ومنهج، وأنه السبيل الأوحد إلى وحدة الأمة. لقد أراد من التفسير أن يكون معاصراً يلائم روح العصر ولغته وقضاياها ويعايش همومه. وقد عقب على هذا البحث الدكتور أحمد شكري شابسوغ أستاذ الدراسات القرآنية في الجامعة الأردنية.

### الجلسة الثالثة

أما الجلسة الثالثة فقد افتتحت - بعد استراحة الغداء وصلاة العصر - ببحث عن: "جمال الدين الأفغاني ومشروع الجامعة الإسلامية" للدكتور أحمد الشوابكة عميد كلية المجتمع الإسلامي. وقد أشار الباحث في حديثه إلى أن الأفغاني ركز في دعوته إلى الجامعة الإسلامية على الجانب السياسي الرامي إلى تحقيق حد أدنى من التضامن بين المسلمين لاستعادة ما فقد من ديارهم، إلا أنه لم يتخذ في مجال دعوته برنامجاً متكاملًا محدد للراحل واضح الأهداف. لقد كان متعجلًا يريد أن يرى أثر نجاحه وثمره غرسه في حياته.

أما الورقة الثانية فكانت بعنوان: "جمال الدين الأفغاني وتطور الفكر الإسلامي" للأستاذ زكي الميلاد من المملكة العربية السعودية، ورئيس تحرير مجلة الكلمة، وقد أشار الباحث إلى أن الأفغاني يمثل أبرز صور التواصل حيث استطاع التأثير في النخب من مثقفين وصحفيين وأدباء وسياسيين. وعلى المستوى الديني كان الأفغاني أفضل من يمثل تجسيد العلاقة بين الثقافتين السنية والشيعية وكان نموذجاً لهذا التواصل وأحد مكونات شخصيته وثقافته وحركته الإصلاحية، جعل منه مؤثراً فاعلاً في هاتين الثقافتين، فكان رمزاً للتضامن الإسلامي والحوار والتكامل، وممارساً لفكرة الجامعة الإسلامية التي هي من أبرز أفكار حركته الإصلاحية. وقد عقب على هذه الورقة الدكتور رحيل غراية أستاذ الفقه وأصوله في جامعة آل البيت.

وكانت الورقة الثالثة بعنوان: "جمال الدين الأفغاني ودوره السياسي في إيران"، قلمها الباحث الأستاذ الصادق العبادي من إيران، وقد أشار الباحث في ورقته إلى أن نشاطات الأفغاني السياسية التي قام به في إيران والتي تمثلت في انتفاضة التيباك ضد بريطانيا والحركة الدستورية، نشرت الوعي السياسي ووجهت علماء الدين إلى تحمل مسؤوليتهم السياسية،

وقد نجحت حركته ولكن بعد أن رحل الأفغاني عن الدنيا. وقد عقب على هذه الورقة الأستاذ حسن التل رئيس تحرير جريدة اللواء الأردنية.

أما الورقة الرابعة والأخيرة: فكانت ورقة الدكتور منجود أستاذ العلوم السياسية في جامعة القاهرة، بعنوان: "الأبعاد السياسية لمفهوم العدل في فكر جمال الدين الأفغاني"، وقد أشار الدكتور منجود في رقبته إلى أن جمال الدين الأفغاني سيقى أتمودجاً للمصلح الذي تختلف الآراء حول فكره وتجربته ومواقفه وإنجازاته. وهو يرى أن الأفغاني في فكره السياسي ما زال مهملًا في كثير من المحافل العلمية، فكان لزاماً لفت الانتباه إلى تترك هذا الإهمال وتحلوه باعتبار أن الفكر الإسلامي هو فكر العدل، وقد كان ضرورياً الكشف عن اتساق الأفغاني مع هذا الفكر.

وفي النهاية شكر مدير الحلقة الدراسية العلماء والباحثين الذين شاركوا في هذه الحلقة، وأغنوا موضوعاتها بالتدخل والتعليق والنقاش.

هذا وسيقوم المعهد بنشر وقائع هذه الحلقة في كتاب توثيقي يتضمن الكلمات التي أقيمت في جلسة الافتتاح، والأوراق المقدمة للحلقة؛ مع التحيات والمناقشات التي قلمها المشاركون، وملخصات لكتب الأفغاني، وكشف عما كتب عنه من دراسات منشورة، أو رسائل جامعية.



# ورقيات

## ملاحظات واستدراكات

على ورقية "الدين والتراث" (١٩٨٠-١٩٩٤م)

لمحيي الدين عطية

مجاهد مصطفى بهجت\*

نطالعنا مجلة إسلامية المعرفة - في باب يكاد يكون ثابتاً - بثبت وإحصاء وفهرسة لطائفة من الكتب والبحوث في حقل من حقول المعرفة الإسلامية، وقد نهض بهذه المهمة الأستاذ محيي الدين عطية.

ففي العدد الأول قائمة عن العلم والمعرفة، وفي الثاني عن التعددية، وفي الخامس عن العلمانية، وفي السادس عن الدين والتراث، وضم السابع (الخاص) فهرسة وصفية لمؤلفات الشيخ محمد الغزالي في ٥٨ كتاباً.

وكنا جاعت فهارسه عن القيم فكرياً وواقعياً، وإدارة الأعمال في الفكر الإسلامي الحديث، والإرشاد والعلاج النفسيين في الأعداد الثامن والتاسع والعاشر توالياً.

وهو جهد محمود أن يرصد الدراسات التخصصية والبحوث المتميزة فضلاً عن الكتب والأسفار، في ذلك الموضوع أو هذا الباب من أبواب العلوم والمعرفة ذات الصلة الوثيقة بالإسلامية منها وفكرياً وتصوراً، ذلك لأن ميلان الفهرسة فسيح ورحيب وذو شعاب كثيرة. وقد عنت لي طائفة من الملاحظات على هذا النمط من الفهرسة أقلمها بين يدي المستترك على قائمته "في الدين والتراث".

والهدف الوصول إلى منهج أكثر نضجاً في ميلان الفهرسة التي تحتل مركز الصدارة في علم المكتبات لدى الجامعات والمراكز العلمية في العصر الحاضر.

---

\* دكتوراه في الأدب والنقد من كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر ١٩٧٦م؛ أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها بكلية معارف الرحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ويلاحظ على عنوان هذه القوائم البليوغرافية أنها جاءت في العدد الثامن والتاسع مقرونة بكلمة عربية هي "وراقية"، وهي أقرب رحماً، وأوثق صلة بالعربية، وذات صلة بفن الوراقة والوراقين التي اصطلح عليها في التراث لمعنى التأليف والنسخ والكتب والرسائل قديماً... ويذكر في هذا السياق كلمة الفهرسة التي عرفت مع ابن النديم البغدادي (ت ٤٢٠هـ) حين أطلقها على أول كتاب في هذا الباب وهو **الفهرست**<sup>١</sup>، وتحمل هذا الاسم "الفهرست" مجلة لبنانية دائرة في هذا الميدان.<sup>٢</sup>

ونجد في تراثنا كتباً تضم ما جمعه العلماء والشيوخ، سميت عند أهل المشرق بالمشيخات أو المعاجم أو الأثبات، وعند أهل المغرب بكتب البرامج أو الفهارس، وهي أكثر شيوعاً عند المحدثين.<sup>٣</sup>

ويعرف الشيخ عبد الحسي الكتاني هذه المصطلحات فيقول: "إن الأوائل كانوا يطلقون لفظة المشيخة على الجزء الذي يجمع فيه المحدث أسماء شيوخته ومروياته عنهم، ثم صاروا يطلقون عليه بعد ذلك اسم المعجم، لما أصبحوا يفردون أسماء الشيوخ ويرتبونهم على حروف المعجم.."

وأهل الأندلس يستعملون ويطلقون البرنامج، أما في القرون الأخيرة فأهل المشرق يقولون إلى الآن الثبت، وأهل المغرب إلى الآن يسمونه **الفهرست**.<sup>٤</sup>

والفرق واضح بين المعجم والمشيخة، إذ ترتب أسماء المشايخ على حروف المعجم بخلاف المشيخات، وتكاد تكون الفهرسة مرادفة للبرنامج، لكن الأولى مستعملة في المشرق، والأخرى في الأندلس.

ويتسع الأمر لقوائم البليوغرافية أن تحمل عنوان الفهرسة أو الثبت<sup>٥</sup> لقربها وصلتها بترائنا، ولاتفاقها في المضمون مع هذه الفهارس.

١ طبع الكتاب غير مرة، ومن أحدثها بتحقيق شعبان خليفة، ووليد العوزة، القاهرة: دار العربي، ١٩٩١، في جلدتين.

٢ مجلة فصلية متخصصة في التوثيق والفهرسة صدر العدد الأول منها سنة ١٩٨١م.

٣ راجع برنامج ابن جابر الوادي آشي لشمس الدين محمد بن جابر الوادي آشي (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق د. محمد الحبيب الميلة، ط جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ١٩٨١، ص ٣٠.

٤ راجع فهرس الفهارس والأثبات، ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات لعبد الحسي الكتاني، ط المغرب، ١٩٢٧ ج ١، ص ٢٨، نقلاً عن برنامج ابن جابر الوادي آشي، ص ٣١.

٥ الثبت حركة: الفهرس الذي يجمع فيه المحدث مروياته وأشياعه كأنه أخذ من الحجة... وقيل إنه من اصطلاحات المحدثين، ويمكن تخريبه على الجواز. تاج العروس، ج ١، ص ٥٣٤، مادة (ثبت).

وتكمن قيمة القوائم الإحصائية (الفهرسة البيبلوغرافية) في أمرين أساسيين هما:  
أولاً: الاستقراء والتبع بالإحاطة والاستيعاب للكتب والمؤلفات، والبحوث والدراسات  
في عصر اتسع فيه التأليف والنشر على حد يخرج عن القدرة استيعابه وحصره.

ثانياً: تفصيل المعلومات الوصفية للكتب والبحوث وصحتها، ودقتها في ذكر عناوينها،  
وتسمية المؤلفين والباحثين، وتسجيل المعلومات الأساسية بذكر مكان الطبع وتاريخه  
وغيرها من المعلومات التي تعين على فهم مادة الكتاب أو البحث بأسلوب مركز ولغة  
موجزة، وهو ما يدخل في تحليل بطاقة الكتاب أو البحث.<sup>٦</sup>

وإذا رجعنا إلى القوائم الإحصائية المذكورة المنشورة في الأعداد السابقة، وجدنا الأمر  
الثاني أكثر وضوحاً من الأول.

ولعل العذر في غيبة الأمر الأول صعوبته، وربما تعذره لاتساع النشر وتفرقه في أقطار  
المشرق العربي ومغربه، وضعف وسائل الاتصال في مجال المعرفة والثقافة، وإن كانت  
وسائل الاتصال قد تسرت، سمعية وبصرية، وخاصة شبكة المعلومات (الأنترنت).

وتحقق الأمر الأول كبير الأهمية والخطورة في مجال البحوث التخصصية لأصحاب  
التخصص الدقيق من الباحثين والدارسين، وقد يكون عدم بلوغه بالإحاطة والاستيعاب، أمراً  
مقبولاً لدى عامة القراء غير المتخصصين في مجلة تقدم زاداً ثقافياً متنوعاً في مجالات العلوم  
الإنسانية المتنوعة (التعددية، العلمانية، التراث، القيم، إدارة الأعمال، علم النفس... إلخ).

لكن المتخصص في واحد من هذه العلوم والمعارف لا أراه راضياً أو مقتنعاً بمثل  
هذه القائمة الإحصائية في مجال تخصصه، لقصورها عن الاستقصاء، وعدم استيعابها لما  
صدر من كتب وبحوث.

فكيف ترتضي قائمة تراثية في مائة عنوان، وقد صدر سنة ١٩٩٢ المعجم الشامل  
للتراث العربي المطبوع إعداد: د. عيسى صالحة في خمسة أجزاء؟

وقد احتاط المفهرس في قوائمه السابقة إذ جعل حلولاً زمنية لتلك القوائم، وهي عشر  
سنوات، أو حتى ١٩٩٤م، أو بين ٨٦-١٩٩٦م، ومن ناحية أخرى فقد وصفها بالانتقاء.

٦ تصل المعلومات المذكورة عن الكتاب أو البحث إلى ثمانية مداخل: ١- الموضوع، ٢- اسم المؤلف، ٣- عنوان  
الكتاب، ٤- مكان النشر، ٥- الناشر، ٦- تاريخ النشر، وبالنسبة للبحث والمقال بعد للوضوع والمؤلف والعنوان:  
٤- اسم النورية، ٥- عدد سنوات الإصدار، ٦- رقم العدد، ٧- تاريخ الإصدار، ٨- أرقام الصفحات.

والسؤال الذي يفرض نفسه هو ما معنى الانتقاء للراد في هذه القائمة أو تلك؟ إذ لا ترد في مقلمة القوائم إشارة إلى هذا المعنى... وهل ينصرف للمعنى إلى جودة الكتب في مضمونها، أو شهرة المؤلفين وعلميتهم، أو سلامتهم ونقايتهم، أو حجم الكتاب والبحث وسعته، أو حداثة وجلته، أو إلى هذه الأمور كلها؟ وللتظن أن يذكر في المقلمة شيئاً عن منهج الانتقاء.

وقد يصعب أن نجد جواباً واضحاً غير هذه الحدود الزمنية التي ذكرها في العنوان.

ويمكن القول إن معدل عدد البحوث والكتب في كل قائمة بحدود المائة، سيتسع لأكثر من ذلك وربما إلى الضعف لمن أراد الاستدراك من المتخصصين والمهتمين بذلك العلم، وضمن المدة الزمنية نفسها. ومن هنا رغبت في أن أدلو ببلوي في مجال يدخل ضمن دائرة اختصاصي واهتمامي، وهو التراث بالاستدراك عليه بما تيسر الوقوف عليه ضمن مكتبة عامة - غير متخصصة - هي مكتبة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

وقبل عرض هذا المشترك أود الإشارة إلى قضية منهجية في القوائم المذكورة، فهو أولاً يذكر في مقلمتها قائمة للوضوعات أو رؤوس للموضوعات الفرعية المستخلصة، ويستقيم هذا الأمر في البحث والمقال والكتاب ذي الوحدة الموضوعية الواحدة، لكنه يصعب خضوع الكتاب المدخل بمحدد، لتتوزع موضوعات الكتاب وتعلدها، ويقضي ذكر عنوان الكتاب المتنوع للموضوعات في أكثر من مدخل... فينبغي التنبيه لذلك.

وهو ثانياً يعرض القائمة بترتيب أسماء المؤلفين، ثم عنوان الكتاب أو البحث، ثم المعلومات الأخرى، ويختم القائمة بكشاف بأسماء المؤلفين والناشرين والمطابع، ونلاحظ أن مدار الأمر عنده أسماء المؤلفين في عرض للمادة ثم في الكشاف، وهو منهج متبع مقبول، لكن الصعوبة تكمن في عدم تمكن الباحث من الوصول إلى البحث خلال عنوانه، وكان الأرجح وجود كشاف بعنوانين البحوث والكتب، أو عرض للمادة بترتيب عناوين الكتب والبحوث، ثم إثبات كشاف باسم المؤلفين والباحثين.

وهو ثالثاً: حين يذكر أسماء المؤلفين يبدأ باللقب أو اسم الجدة، ثم الاسم، والأب، وهو بهذه الطريقة يتبع المنهج الغربي في ذكر الأسماء للمؤلفين والباحثين. وشيوع هذه الطريقة لا يلزماً الأخذ بها، والأرجح كما نجد في تراثنا خلال كتب تراجم الأعلام والطبقات والتاريخ والحوليات، ذكر العلم باسمه أولاً ثم اسم أبيه وجده وسلسلة نسبه.



وقد اتبع هذا المنهج معجم تراثي قديم حديث هو الأعلام للأستاذ خير الدين الزركلي، وذكر ذلك في مقدمة الكتاب قائلاً: "ورتبته على الحروف مبتدئاً بحرف الاسم الأول، ثم يضم ما يليه إليه فيكون "آدم" قبل "آمنة" لتقدم الدال الميم..."<sup>٧</sup>. وقد تنبه لهذا الأمر بعض المحدثين<sup>٨</sup> فالترزم بذكر اسم الباحث أولاً ثم بقية الاسم (الأب والجد واللقب)، ولا أرى صعوبة في إشاعة هذا للبدأ وترويجه في مجلة تخرص على الإسلامية جوهرًا ومظهرًا، ومضمونًا وشكلًا.

ونأتي إلى قائمة الدين والتراث التي تتضمن ما صدر من البحوث والكتب خلال أربع عشرة سنة من ١٩٨٠-١٩٩٤م، حيث جعل نوفمبر ١٩٩٤م تاريخاً لإعداد هذه القائمة وموعداً لإقضاها، وقد نشر البحث بعد سنتين من ذلك التاريخ تقريباً، ويفترض أن تكون القائمة مواكبة لسنة النشر لتمثل آخر حصيلة لثمرات النشر والطبع! وإن كنت أقدر صعوبة التحكم في مواعيد النشر.

وتأتي التسمية واعية لما يقع من تداخل بين الدين والتراث، فمصدر الدين الرباني (الوحي) لا يخضع للتراث البشري.

ولكن للتداخل المائة للمختارة حلت من تسمية الدين إذ جاءت جميعها تراثاً محضاً إلا عنواناً واحداً للتراث الفقهي، وباستثناء هذا العنوان تتحقق المطابقة بين المضمون والتراث دون حاجة لذكر الدين.

ويتسع الأمر لقائمة مستقلة تحت عنوان التراث الديني ليستوعب فروع معارف الوحي المتنوعة (علوم القرآن، أو التفسير والحديث ومصطلحه ورجاله، والفقه وأصوله، والعقائد ومقارنة الأديان).

وسأقدم في هذا المستدرك على مؤلفات التراث، ما صدر ضمن الخلود الزمنية لقائمه وهي سنة ١٩٨٠-١٩٩٤م، وضمن الموضوعات للمستعلمة التي أوردتها قبل القائمة. وأول ما أبدأ به في هذا المستدرك ذكر أسماء الكتب والبحوث التي وردت أسماء المؤلفين مع كتب وبحوث أخرى في قائمته.

٧ خير الدين الزركلي: الأعلام، ط٧، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦، المقدمة ص ٢٠.

٨ الدكتور عبد الباسط بدر في كتابه دليل مكتبة الأدب الإسلامي في العصر الحديث، ج١، عمان: دار البشير، ١٩٩٣م، ص ٢٣٨. وراجع طريقة عرض اسم المؤلف في مقدمته ص ١٨-١٩.

فإذا تتبعنا هذه الأسماء وجدناه يذكر لهم عنواناً واحداً، وإن كان للمؤلف أكثر من كتاب أو بحث في ميدان التراث... فعلى سبيل المثال:

١ - ذكر لجورج طرايشي مقالة في حلقات برقم (١٣)، وله كتابان في التراث أغفلهما وهما: **المثقفون العرب والتراث**، ط/ رياض الريس للنشر، لندن، ١٩٩١م، في ٢٨٣ص، ومذاهب التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط/ دار الساقى، بيروت ١٩٩٣، في ١٣٥ص.  
٢ - وأورد لأحمد سعيدان مقالة برقم (٢١)، وله مقالان آخران لم يذكرهما، وهما: "التراث العربي لماذا نحققه وكيف؟"، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، س٧، ٢٣-٢٤ (١٩٨٤/٦م)، ص٧-١٩، و"مع تحقيق كتب التراث"، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، س٤، ع١٣-١٤ (١٩٨١/١٢-٧م)، ص١٩٣-٢٠٥.

٣ - وذكر لحسن حنفي كتاباً برقم (٧٠) عنوانه التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، وذكر مراجعة الكتاب برقم ٧٤ لرفعت سلام بعنوان "التراث والتجديد: المنهج" وفيه تحريف لعله طباعي والصواب التراث وتجديد المنهج، ولحسن حنفي مقالة لم يذكرها بعنوان "لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟"، مجلة الفكر العربي، س٤، ع٢٧ (١٩٨٢/٦-٥)، ص١٥٥، ولرفعت سلام كتاب لم يذكره بعنوان بحث عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، في ٣٤٣ص.

٤ - ويذكر محمد عابد الجابري مقالتين وكتاباً برقم (٤٢، ٤٣، ٦٠)، ولم يذكر له كتاباً آخر بعنوان التراث والحدائق، دراسات ومناقشات، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م، في ٣٧٦ص، وله مقالتان إحدهما عن "التراث والعمل السياسي"، مجلة الثقافة، الجزائر، س١٤: ٧٩ (١٩٨٤/٢-١م)، ص٩٥-١٠٢، والأخرى عن "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي"، المستقبل العربي، س٧: ٦٩ (١٩٨٤/١١م)، ص٥٤-٨٠.

٥ - وذكر لسامي الصفار والصواب الصقار بحثاً برقم (٦٧) ولم يذكر له مقالته بعنوان "حاجتنا الماسة لتنسيق عمليات تحقيق مخطوطات التراث العربي واختيار الرسائل الجامعية" المنشور في مجلة الدائرة، س١٢: ٢٤ (١٩٨٦/٩)، ص٩٧-١٠٨.

٦ - وذكر لعبد السلام بن عبد العالي بحثاً برقم (١٠) وله مقالان آخران وهما: "التراث في

- كتاب تاريخ الخطاطي نشر في مجلة الفكر العربي المعاصر، ٢٠-٢١-٢٢ صيف ١٩٨٢م، ص ١٣٤-١٣٥، و"المؤلف في تراثنا الأدبي"، نشر مجلة الوحلة، ٨/١ (١٩٨٥/٥م)، ص ١٤٥-١٤٢.
- ٧- وذكر لمحمد نجيب بوطالب بحثاً برقم (١١)، وله مقالان آخران في مجلة التراث العربي، س ٢: ع ٨٤ (١٩٨٢/٧م)، ص ٢٣١-٢٣٣، والأول بعنوان "قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، والآخر بعنوان "مجالات تراثية"، في العدد نفسه، ص ٢٣٣-٢٣٤.
- ٨- وللملكة أبيض بحث برقم (٥٤)، ولها بحث آخر لم يذكر بعنوان "ما نقيذ من التراث الثقافي العربي في تعريف للمدرس الجامعي"، نشرته في المجلة العربية للترزية، س ٣: ع ١٤٣ (١٩٨٣/٣م)، ص ٦٥-٦٥.
- ٩- ولفكتور سحاب بحثان برقم (٢٠ و ٨٨)، في مجلتي قضايا عربية وشؤون عربية وله بحثان آخران في المجلتين المذكورتين، وهما: "تفسير الهزيمة ورد الاعتبار إلى التراث"، شؤون عربية، ١٢ (١٩٨٢/٢م)، ص ٤٥-٥٢، و"التراث وأزمة القيادة العربية"، قضايا عربية، س ١٠: ع ٢٤٤ (١٩٨٣/٢م)، ص ١٦٩-١٨٠، وله كتاب ضرورة التراث، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤م، في ٢١٦ ص.
- ١٠- وذكر بحثاً لمحمد عيسى صالحية برقم ٧٩، وله كتاب في خمسة أجزاء بعنوان المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، القاهرة: المنظمة العربية للثقافة والعلوم/معهد المخطوطات العربية، ١٩٩٢-١٩٩٥م.
- ١١- وللدكتور أكرم ضياء العمري كتاب برقم (٩٦)، وله كتاب آخر لم يذكر، وهو دراسات تاريخية مع تعليقة في منهج البحث وتحقيق المخطوطات، ط: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٩٨٣م، في ٢٩٤ ص.
- وقد يكون من منهج الأستاذ عطية في الانتقاء علم ذكر أكثر من كتاب أو بحث للكاتب الواحد، لكننا نجد في قائمته من أورد لهم أكثر من عنوان.<sup>٩</sup>
- والآن أقدم القائمة المستتركة على التراث، ذاكرة الكتب أولاً، ثم البحوث والمقالات مرتبة على حروف الهجاء بحسب العناوين.

## أ - الكتب: ٧٨١

- ١ - أثر التراث العربي القديم، ربيع محمد علي عبدالحالقي، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩م، ٢٢٩ ص.
- ٢ - الأدب في التراث الصوفي، محمد عبدللنعم خفاجي، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨٠م، ٢٧١ ص.
- ٣ - الأسطورة والتراث، سيد محمود القمني، سيناء للنشر، القاهرة، ١٩٩٣م، ٣٢٤ ص.
- ٤ - الإسهام التونسي في تحقيق التراث المخطوط، فهرس تحليلي بالمنشورات المحققة في تونس والصادرة في خلال الفترة ١٨٦٠ - ١٩٨٨م، عبدلوهاب الدخيلي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسة، تونس، ١٩٩٠م، ١٣٤ ص.
- ٥ - أضواء على الحضارة والتراث، عبد الرحمن علي الحجي، الكويت، ١٩٨٧م، ٢٠٣ ص.
- ٦ - أهل النوادر والطراف من عيون التراث العربي، راجي الأسمر، جروس بريس، لبنان، ١٩٩٠م، ٢١٢ ص.
- ٧ - بحوث في النقد التراثي\*، هلال ناجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م، ٢٨٨ ص.
- ٨ - البطل في التراث العربي\*، نوري حمودي القيسي، الجمع، بغداد، ١٩٨٦م، ١٥٠ ص.
- ٩ - تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، ترجمة محمود فهمي حجازي، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٩٨٨م، ٨١م.
- ١٠ - تأملات في تراثنا الإسلامي، أحمد حسين شرف الدين، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ١٩٨٣م، ٢٣٥ ص.
- ١١ - تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، مركز الثقافة العربي، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٤م، ٤٣٢ ص.
- ١٢ - تحقيق التراث، عبدالحادي الفضلي، مكتبة العلم، جدة، ١٩٨٢م، ٢٢٩ ص.
- ١٣ - تحقيق التراث العربي مناهجه وتطوره، عبد المجيد دياب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣م، ٣٨٠ ص.

\* العلامة حيثما وردت تشير إلى موضوع الكتب المذكورة وهو اللغة العربية وآدابها.

- ١٤ - تحقيق المخطوطات بين النظرية والتطبيق مع تحقيق ودراسة الرسالة الأول لأبي دلف الخزرجي، فهمي سعد وطلال بجنوب، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٣م، ١٦٠ ص.
- ١٥ - تحقيق النصوص ونشرها، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٥م، ١٤٤ ص.
- ١٦ - تحقيق مخطوطات العلوم الشرعية، محي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٨٤م، ٢٧٨ ص.
- ١٧ - تراث الإسلام في الفنون الفرعية والتصوير والعمارة، كريستي ارنولد بريجز، ترجمة زكي محمد حسن، دار الكتاب العربي، سوريا، ١٩٨٤م، ١٨٠ ص.
- ١٨ - التراث الأندلسي في الثقافة العربية والإسبانية، للثقة الجامعي التونسي الأسباني (١٩٨٩/٧م، تونس)، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، ١٩٩١م، ١٢٠ ص.
- ١٩ - التراث التربوي الإسلامي في خمس مخطوطات، هشام شباه، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨م، ٢٦٧ ص.
- ٢٠ - تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء، صبحي محمصاني، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م، ٦١٥ ص.
- ٢١ - التراث العربي الإسلامي: دراسة تاريخية ومقارنة، حسين محمد سليمان، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٧م، ٢٨٧ ص.
- ٢٢ - التراث النجمي في خمسين عاماً: \*مجمع اللغة العربية في عيله الخمسيني (١٩٣٤م - ١٩٨٤م)، إبراهيم الرزقي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٦م، ٢٢٤ ص.
- ٢٣ - التراث المفقود، نبيل فرج، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م، ٢٣٩ ص.
- ٢٤ - التراث في رؤية عصرية، محمد حسن عبدالله، الحياة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨م، ٢٥٥ ص.
- ٢٥ - تراثنا بين ماض وحاضر، عائشة عبدالرحمن بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩١م، ٢٠٨ ص

- ٢٦ - التراث: واجبنا نحوه، كامل سفان، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٣م، ١٥٢ ص.
- ٢٧ - التراث والتاريخ، شوقي جلال، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥، ٣٥٠ ص.
- ٢٨ - التراث والحضارة الإسلامية، ماهر عبدالقادر علي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، ٢٤٢ ص.
- ٢٩ - التراث وتحديات العصر، عبدالله فهد النفيسي، شركة الريعان، الكويت، ١٩٨٦م، ٦٠ ص.
- ٣٠ - التصوف في تراث ابن تيمية، محمود سعيد الطيللاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م، ٢٧١ ص.
- ٣١ - التعريب في التراث اللغوي مقياسه وعلاماته\*، عبد العال سالم مكرم، دار السلاسل، الكويت، ١٩٨٩م، ٨٧ ص.
- ٣٢ - التيار التراثي في الشعر العربي الحديث\*، سعد دعيس، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٣م، ٢٣٢ ص.
- ٣٣ - الحدائق والتراث: الحدائق بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث، عبد المجيد بوقرية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣م، ١٢٥ ص.
- ٣٤ - حكم قيمة من التراث، عبد العزيز محمد الأحيدب، مطابع الأشعاع، الرياض، ١٩٨٥م، ٢٤٩ ص.
- ٣٥ - الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع، أحمد خسنوسي، المؤسسة الجامعية للدراسة، بيروت، ١٩٩٣م، ٢٦٣ ص.
- ٣٦ - دراسات تراثية في التراث الإسلامية، محمد قمر، دار الثقافة، قطر، ١٩٨٥م، ٤٢٣ ص.
- ٣٧ - دراسة الأسلوب في التراث البلاغي\*، عبد العزيز أبو سريع ياسين، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٩١م، ٥٥ ص.
- ٣٨ - دراسة في التاريخ والتراث، أبو القاسم محمد كرو، دار المعارف، تونس، ١٩٩١م، ٢٣٣ ص.
- ٣٩ - دراسة في المكتبات العربية وتلوين التراث، محمود أحمد حسن المرغسي، دار

- العلوم العربية، بيروت، ١٩٩١م، ٢٣٩ ص.
- ٤٠ - دليل الباحث في التراث العربي، ثبت بأسماء للكليات وقوائم المخطوطات في العالم مع ذكر اختصارات أهم المجلات التي تبحث في التراث، بسام عبد الوهاب الجبالي، دار البصائر، دمشق، ١٩٨١م، ١٠٩ ص.
- ٤١ - دليل الباحثين إلى المفاهيم النفسية في التراث: عرض وتكثيف، إعداد مجموعة من الباحثين، مراجعة محمد عثمان نجاتي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، هيرنندن، ١٩٩٢م، ١٣-١٤م.
- ٤٢ - ذخائر التراث العربي الإسلامي، عبد الجبار عبد الرحمن، اللجنة الوطنية للاحتفال، بغداد، ١٩٨٣م، ج ١-٢.
- ٤٣ - الزهور من حدائق التراث الإسلامي، محمد إبراهيم داؤد الموصلي، مؤسسة الرياض، بيروت، ١٩٩٤م، ١٧٢ ص.
- ٤٤ - السيرة الذاتية في التراث، شوقي محمد معلمي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٩م، ٢٧٥ ص.
- ٤٥ - الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب\*، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢م، ٤٠٦ ص.
- ٤٦ - طوائف النساء من التراث العربي، إيهاب كريم، دار النديم، بيروت، ١٩٩١م، ١٦٠ ص.
- ٤٧ - طوائف من التراث العربي، عبد الأمير علي مهنا، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢م، ٤٣٥ ص.
- ٤٨ - العقل في التراث الجمالي عند العرب، علي شلق، دار اللدني، بيروت، ١٩٨٥م، ٤٨٨ ص.
- ٤٩ - على مرافق التراث، أحمد محمد ذؤيب، دار العلوم، الرياض، ١٩٨١م، ٢٢٨ ص.
- ٥٠ - عناية المحدثين بتحقيق الروايات وأثر ذلك في تحقيق المخطوطات، أحمد محمد نور، دار للأمين، دمشق، ١٩٨٧م، ٩٣ ص.
- ٥١ - الفكر الجغرافي في التراث الإسلامي، نفيس أحمد وفتح عثمان، دار القلم،

- الكويت، ١٩٨٤م، ٤٥٧ ص.
- ٥٢ - فن الشعر بين التراث والحداثة\*، عبدالعزيز النعماني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩١م، ٢٧٩ ص.
- ٥٣ - الفهرس الكامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، مؤسسة البحث، عمان، ١٩٩٤م، ٢٩١ ص.
- ٥٤ - في التراث والشعر واللغة\*، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧م، ٢٧٥ ص.
- ٥٥ - قراءات التراث النقدي\*، جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢م، ٣٨١ ص.
- ٥٦ - قراءات في التراث البلاغي\*، عبدالعزيز ربيع، رياض الصالحين، القاهرة، ١٩٩٤م، ٢٤٠ ص.
- ٥٧ - قصيدة بانث سعاد لكعب بن زهير وأثرها في التراث العربي\*، السيد إبراهيم محمد، للمكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م، ٣١٢ ص.
- ٥٨ - القواعد المهيبة في التقيب عن المفقود من الكتب والأجزاء التراثية، حكمت بشير ياسين، تقديم بكر أبوزيد، مكتبة المؤيد، الرياض، ١٩٩٣م، ٣٨٤ ص.
- ٥٩ - اللهجات العربية في التراث\*، أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية، القاهرة، ١٩٨٣م، ٢-١٣.
- ٦٠ - مبادئ لفهم التراث، محمد إبراهيم شيباني، مكتبة دار الهداية، بيروت، ١٩٨٣م، ١٧٦ ص.
- ٦١ - محاضرات في تحقيق النصوص، هلال ناجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م، ١٦٥ ص.
- ٦٢ - المرشد الواثق إلى مراجع البحث وأصول التحقيق، جاسم بن محمود بن المهلهل الياسين وعبدنان ابن سليم الرمي، دار الدعوة، الكويت، ١٩٩٢م، ١٨٨ ص.
- ٦٣ - المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي\*، عز الدين إسماعيل، دار المعارف، بيروت، ١٩٨٥م، ٣٩٩ ص.
- ٦٤ - المعلقات في كتب التراث\*، عبدالفتاح المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت،



- ١٩٨٦م، ١٦٣ ص.
- ٦٥ - مفهوم الأدبية في التراث النقدي إلى نهاية القرن الرابع الهجري\*، توفيق الزبيدي، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٧م، ١٩٢ ص.
- ٦٦ - مناهج الفكر والبحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقيق التراث بين النظرية والتطبيق، حسان حلاق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩١م، ٥١٢ ص.
- ٦٧ - المنهاج في تأليف البحوث وتحقيق المخطوطات، محمد التونجي، دار الملاح، حلب، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ٢٢٣ ص.
- ٦٨ - من التراث الأدبي للمغرب العربي\*، عبد الله عبد العزيز قلقله، دار أمية، الرياض، ١٩٨٥م، ١٥٢ ص.
- ٦٩ - من تراث الفكر السياسي في الإسلام، جمال بلوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م، ١٨٥ ص.
- ٧٠ - من تراثنا الخالد، محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجليل، بيروت، ١٩٩١م، ٢٢٢ ص.
- ٧١ - منهج البحث وتحقيق النصوص، يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م، ٢٠٢ ص.
- ٧٢ - منهج البغدادي في تحقيق النصوص اللغوية من خلال خزنة الأدب\*، أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ١٩٨٧م، ٢٤٨ ص.
- ٧٣ - مواقف وطرائف من التراث العربي، كريم عاصي، دار النديم، بيروت، ١٩٩١م، ١٦٠ ص.
- ٧٤ - مئات أوائل من تراثنا، سهيل زكار، دار حسان، دمشق، ١٩٨٢م، ٥٦٨ ص.
- ٧٥ - نظرات في التراث اللغوي العربي\*، عبد القادر المهيري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م، ٢٥٤ ص.
- ٧٦ - نظرات في التراث: دراسة في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، محمد المبارك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م، ١١٠ ص.
- ٧٧ - النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص\*، عبد القادر المهيري وحامدي صمود وعبد السلام للسلي، دار التونسية، تونس، ١٩٨٨م، ٢٨٢ ص.

٧٨ - النقد في التراث العربي\*، عبد الله عبدالعزیز قلیلیه، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣م، ١٦١ ص.

### ب - البحوث والمقالات: ٧٣-١

١ - "إحياء التراث ودراسته"، نسيم نشاوي، التراث العربي، س ٢: ع ٧ (١٩٨٢/٤م)، ص ٢٣٢-٢٣٣.

٢ - "أخبار التراث"، تاريخ العرب والعالم، س ٩: ع ١٠١-١٠٢ (١٩٨٧/٤-٣م)، ص ٩٢-٩٥.

٣ - "الاستشراق ودوره في توثيق وتحقيق التراث العربي المخطوط"، عالم الكتب، س ٥: ع ١٤ (١٩٨٤/٤م)، ص ١٤٥.

٤ - "الاستفادة من مصادر التراث الفكري الإسلامي"، محمد العربي الخطابي، آفاق الثقافة والتراث، س ٣: ع ١٠ (١٩٩٥/٩م)، ص ١١٧-١١٩.

٥ - "إشكالية التراث في الوعي العربي الراهن"، سلامة كيلى، دراسات عربية، س ٢٢: ع ٣ (١٩٨٨/١م)، ص ٩٤-١٠٤.

٦ - "إشكالية التراث والمعاصرة"، محمد مراث، منار الإسلام، م ١٥: ع ٣ (١٩٨٩/١٠م)، ص ١١٢-١٢١.

٧ - "الأصالة والمعاصرة في الفكر الإسلامي"، محمد رأفت سعيد، أضواء الشريعة، ١٣ (١٤٠٢هـ)، ص ٤٥٧-٥٢١.

٨ - "أفكار حول التراث والعصر وحول خصائص الحديث الفلسفي في المغرب"، سالم حميش، الطريق، ص ٤٥: ع ٥ (١٩٨٦/١٠م)، ص ١٠٨-١٢٣.

٩ - "الأيديولوجيا، التراث: تحديث العقل العربي"، سعيد بنعبد، الحلقة، س ٣: ع ٢٦-٢٧ (١٩٨٦/١٢-١١م)، ص ٢١-٤١.

١٠ - "تحقيق المخطوطات"، عبد الله الحسيني هلال، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٢ (١٩٨٢م)، ص ٤٩٣-٥١٠.

١١ - "تحقيق النصوص والبيولوجرافيا النصية في بحوث علم المكتبات"، أحمد محمود بدر، عالم الكتب، س ٧: ع ١٤ (١٩٨٦/٣م)، ص ٣٣-٤١.

- ١٢ - "التراث بين السلطان والتاريخ"، عزيز العظمة، دراسات عربية، س ١٩: ع ٨٤ (١٩٨٣/٦م)، ص ٦٠-٩٢.
- ١٣ - "التراث الثقافي العربي والمنهج المستقبلي"، يحيى علي الأرياني، دراسات يمنية، ٢٧ (١٩٨٧/٣م)، ص ٢٧-٥١.
- ١٤ - "التراث العربي الإسلامي والطفرة العلمية الحديثة"، جاسم صالح، الوحلة، س ٢: ع ٢٠ (١٩٨٦-٥م)، ص ٢٢-٣٣.
- ١٥ - "التراث في تجربة ناشر عربي"، محمد عدنان سالم، آفاق الثقافة والتراث، س ٢: ع ٨٤ (١٩٩٥/٣م)، ص ٥٥-٥٠.
- ١٦ - "التراث والمعاصرة"، تركي علي الربيعو، الباحث، س ٢٣: ع ٤٤ (١٩٨٢/٦-٥م)، ص ٩-٤٩.
- ١٧ - "تجربتي في تحقيق التراث"، محمد عبد الخالق عضيمة، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١١ (١٩٨١/٩م)، ص ٥١-٥٧.
- ١٨ - "مناظر البروفيسر رشدي راشد حول العلم والتراث العربي"، سمير كوسان، الصفو، س ٢: ع ١٢ (١٩٨٧/٤م)، ص ٣٩-٤٣.
- ١٩ - "التعريب والأصالة الثقافية والمعاصرة"، الحبيب الجناحاني، شؤون عربية، ١٥ (١٩٨٢/٥م)، ص ٣٦-٤٦.
- ٢٠ - "تعليم الكبار في التراث العربي الإسلامي"، أحمد حقي الحلبي، تعليم الجماهير، س ٢٠: ع ٨ (١٩٨١/٩م)، ص ٣٦-٧٠.
- ٢١ - "تناول التراث العربي: تعليقات على كتاب 'نحن والتراث'، سلامة كيلبة، دراسات عربية، س ٢٣: ع ٩٨ (١٩٨٧/٧-٦م)، ص ٥٧-٨١.
- ٢٢ - "حركة الإحياء السلفي وأزمة الحداثة"، نبيل عبد الفتاح، قضايا عربية، س ٩: ع ٢-٤ (١٩٨٢/٤-٣م)، ص ٣٩-٦٦.
- ٢٣ - "الحضارات والتراث"، يوسف نوفل، القيص، س ٥: ع ٥٣ (١٩٨١/٩م)، ص ٥١-٥٤.
- ٢٤ - "حول دراسة التراث الفكري العربي في مجلة 'الطريق'، حبيب صادق، الطريق،

- س٤١: ع ١٤ (١٩٨٢/٢م)، ص ١٩١-٢٠٣.
- ٢٥ - "حول نواذر المهجري: الدكتوراة والبعث بالتراث"، حمد الجاسر، العرب، س١٧: ع٨٧-١١ (١٩٨٢/١٢-١١م)، ص ٨٤-٥٩٥، وع ٩-١٠ (١٩٨٣/١م)، ص ٧٥٩-٧٧٧.
- ٢٦ - "خزانة القرويين ودورها الأيماني في حفظ التراث ونشره"، محمد عبد العزيز الدباغ، الناشر العربي، ٨ (١٩٨٧/٢م)، ص ٤٥-٤٨.
- ٢٧ - "درس حضاري في التعامل مع التراث"، أحمد عثمان، اللوحة، س٦: ع٦٧ (١٩٨١/٧م)، ص ٦٦-٦٩.
- ٢٨ - "الشيخوخة بين التراث والعصر الحاضر"، فاطمة عصام صبري، التراث العربي، س٥: ع ١٩ (١٩٨٥/٤م)، ص ١٦٤-١٩٢.
- ٢٩ - "ضبط النص والتعليق عليه"، د. بشار عواد معروف، مجلة انجم العلم العراقي، ج٤، مج ٣١ (١٩٨٠م)، ص ٢٤٦-٢٦٩.
- ٣٠ - "العلاقة بين التراث الحضاري الإسلامي ونمو المدينة العربية: تاريخ العرب والعالم"، دار الملك عبد العزيز السعودية، س٥: ع ٥٣ (١٩٨٣/٣م)، ص ٢٢-٣٢.
- ٣١ - "العلاقة الجدلالية بين النهج والتراث"، رأفت حليم سيف، البيان، ٢٣٣ (١٩٨٥/٨م)، ص ١٠٤-١٢٣.
- ٣٢ - "العناية بمخطوطات خزانة القرويين مظهر من مظاهر العناية بالتراث الفكري الإسلامي عبر العصور"، محمد عبد العزيز الدباغ، الناشر العربي، (١٩٨٧/٩م)، ص ١٨٧-١٩٠.
- ٣٣ - "الفرار إلى التراث"، د. حسن محمد فهد الهويمل، مجلة الأدب الإسلامي، ع٣٤ (١٩٨٤/٨م)، ص ١٠٥-١٠٨.
- ٣٤ - "فلسفة البطولة والفضيلة في التراث القديم والأخلاق الفاضلة"، علي حسين الجابري، آفاق عربية، ٨: ٧ (١٩٨٢/٤م)، ص ١٤٠-١٤٤.
- ٣٥ - "فلسفة التاريخ بين التراث الخللوني والفكر الأوروبي المعاصر"، علي حسين الجابري، آفاق عربية، ١١-١٢ (١٩٨٢/٨-٧م)، ص ٥١-٥٥.
- ٣٦ - "في تراثنا العربي الإسلامي"، كارم السيد غنيم، الصفر، س٣: ع ١٨

- (١٠/١٩٨٧م)، ص ٩١-٩٤.
- ٣٧ - "القرآن الكريم ومنهج البحث العلمي في التراث العربي"، كامل حسن البصير، مجلة  
الجمع العلمي العراقي، س ٣٣: ع ٤ (١٠/١٩٨٢م)، ص ٥٢-٩٠.
- ٣٨ - "قضية التراث والانبعث الحضاري في الوطن العربي"، عبد الله القروي، الفكر  
العربي المعاصر، ١٢ (٥/١٩٨١م)، ص ١٨-٢٥.
- ٣٩ - "لماذا اهتم علماء الاستشراق بالمخطوطات العربية؟"، مصطفى نصر المسلاتي، الناشر  
العربي، ٩ (٩٨٧م)، ص ١٢٤-١٢٥.
- ٤٠ - "لماذا كتب التراث؟"، عبد الله زكريا الأنصاري، مجلة الكويت، ٧ (٤/١٩٨١م)،  
ص ١٠٨-١٠٩.
- ٤١ - "نحة تاريخية عن إحياء التراث في المغرب"، محمد حجي، مجلة كلية الآداب والعلوم  
الإنسانية، جامعة محمد الخامس، ٨ (١٩٨٢م)، ص ٧-١٥.
- ٤٢ - "ماركس والمادية وتراثنا الفلسفي"، توفيق سلوم، الطريق، س ١: ع ٤٣  
(٢/١٩٨٤م)، ص ٢٢٨-٢٤٠.
- ٤٣ - "ما ينبغي نشره من التراث"، مجلة تراثنا، س ١: ع ٥ (١٤٠٦هـ)، ص ١٥٨-١٦١،  
وس ٢: ع ١ (محرم ١٤٠٧هـ)، ص ١٨١-١٨٥.
- ٤٤ - "بجمع اللغة العربية في رحلته مع التراث"، نزار أباظة، التراث العربي، س ٢: ع ٨٤  
(٧/١٩٨٢م)، ص ١٥٨-١٦٧.
- ٤٥ - "مساهمة المستشرقين في نشر التراث الإسلامي الخاص بعلم الكلام"، ألبير نصري  
نادر، الفكر العربي، س ٥: ع ٣١ (١-٣/١٩٨٣م)، ص ٦٠-٦٩.
- ٤٦ - "المستشرقون وتحقيق التراث العربي"، د. جورج كراباج، آفاق عربية، س ٧: ع ١٠  
(حزيران ١٩٨٢م)، ص ٧٩-٨٣.
- ٤٧ - "مصدر جديد من مصادر التراث الفكري للعلماء المسلمين في وسط بلاد السودان  
وغربها"، أحمد محمد كاني، ترجمة أحمد محمد البدوي، المنقضي، س ٢: ع ٢-٣ (ربيع  
وصيف ١٩٨٥م)، ص ١-١٢.
- ٤٨ - "مصطلحات حضارية في التراث العربي"، ميخائيل عواد، مجلة النجم العلمي

- العراقي، مج ٣٧: ج ١ (جمادى الآخرة ١٤٠٦هـ)، ص ٩١-١١٨.
- ٤٩ - "مع تحقيق كتب التراث"، إبراهيم السامرائي، مجلة مجمع اللغة الأردني، س ٤: ١٣٤-١٤٠ (١٤٠٧/١٢-١٩٨١م)، ص ٩٢-١١٥.
- ٥٠ - "المعراج وصداه في التراث الإنساني"، أحمد مختار العبادي، عالم الفكر، س ٤: ١٢ (١٩٨٢/٣-٢٠١م)، ص ٢٤٩-٢٨٢.
- ٥١ - "المفكر والسلطة في التراث العربي الإسلامي"، الحبيب الجنحاني، المستقبل العربي، س ١٠: ع ١٠٤ (١٩٨٧/١٠م)، ص ١٩-٣٣.
- ٥٢ - "ملامح من الاتجاه النفسي الحديث في التراث العربي"، عطاء كفاي، مجلة مركز البحوث، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١ (١٩٨٢/١١م)، ص ١١٧-١٤٨.
- ٥٣ - "ملامح النظرية التراثية لعلم المصطلح"، عباس عبد الحليم عباس، آفاق الثقافة والتراث، س ٢: ع ٦٤ (١٩٩٤/٩م)، ص ٤٠-٤٣.
- ٥٤ - "مناهج التحقيق الحسني"، التوحيد، س ٤: ع ٧٠ (١٩٨٦/٩م)، ص ١٠٨-١١٩.
- ٥٥ - "النساج والأطر التأليفية في تراثنا"، محمد بن لطفي الصباغ، الدارة، س ١: ع ١٦ (١٩٨٤/٦م)، ص ٩٨-١٢٨.
- ٥٦ - "من ثمرات المتابعة الثوب للتراث العربي العريق"، الغزالي حرب، الدارة، س ١٢: ع ٧ (١٩٨٦/١٢م)، ص ١٢٩-١٤٢.
- ٥٧ - "من عيون التراث العربي"، عبد الكريم يعقوب، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، س ٦: ع ١٤ (١٩٨٣/٣م)، ص ١١-٢٧.
- ٥٨ - "من قضايا التراث والتربية"، مروان قباني، مراجعة كتاب: القلم عند برهان الإسلام الزرنوجي، تأليف سيد أحمد عثمان، الفكر العربي، س ٣: ع ٢١ (١٩٨١/٧-٦م)، ص ٥٠٣-٥٠٨.
- ٥٩ - "من كتب التراث"، روكس بن زائد العيزي، عالم الكتب، س ٣: ع ١٤ (١٩٨٢/٤م)، ص ٤٧-٥٢.
- ٦٠ - "من كتب التراث التاريخية"، فيصل محمد شقير، الفصل، س ٤: ع ٤٧ (١٩٨١/٤-٣م)، ص ١٣٩-١٤٤.

- ٦١ - "منهج التحقيق العلمي للتراث الإسلامي"، أحمد محمد الخراط، المجلة العربية، س ٥: ١٤-١٥٨١م، ص ١٤-١٥.
- ٦٢ - "الموقف من التراث"، أمين العالم محمود، الوحلة، س ١: ١٤ (١٠/١٩٨٤م)، ١٤٠-١٤١.
- ٦٣ - "موقفنا من التراث"، أحمد أبو زيد، عالم الفكر، مج ١٤: ١٤ (٧-٩/١٩٨٣م)، ص ٣-١٠.
- ٦٤ - "موقفنا من التراث"، د. عبد الباسط بدر، مجلة الأدب الإسلامي، الرياض، ١٤ (١٢/١٩٩٣م)، ص ٢٧-٣٠.
- ٦٥ - "مهنه التعليم في التراث العربي وانعكاساتها في التعليم المعاصر"، محمود قمبر، المجلة العربية للترية، س ٣: ١٤ (٣/١٩٨٣م)، ص ٨٣-١٣٩.
- ٦٦ - "نظرة في دراسة مراحل ما قبل التاريخ ومفهوم التراث الثقافي والحضاري"، محمد علي مهدي، آفاق عربية، س ٦: ٧ (٢/١٩٨٢م)، ص ٩٧-١١١.
- ٦٧ - "نلوة مشكلات الكتاب: مشكلة الكتاب التراثي في سوريا"، إعلد: أديب عزت، عبد الكريم اليافي، الموقف الأدبي، ١٦١ (٩/١٩٨٤م)، ص ١٨٠-١٩٦.
- ٦٨ - "نشاطات في خدمة التراث"، عبد اللطيف معد أرناؤط، التراث العربي، س ١٦: ٢٤٤ (٧/١٩٨٦م)، ص ٢٢٤-٢٤٠.
- ٦٩ - "نصوص منسية من التراث"، معاذ البلوي، دراسات عربية، س ٢٢: ٧٤ (٥/١٩٨٦م)، ص ٩٦-١١١.
- ٧٠ - "نظرات سريعة في فن التحقيق - ه"، أسد مولوي، تراثنا، س ٢: ١٤ (محرم ١٤٠٧هـ)، ص ٧-١٣.
- ٧١ - "نظرات وآراء في تحقيق التراث ونشره"، حسين علي محفوظ، الناشر العربي، ٧ (١٠/١٩٨٦م)، ص ٨٨-٨٨.
- ٧٢ - "نظرة في تحقيق الكتب"، أحمد مطلوب، مجلة معهد المخطوطات العربية، س ١: ١٤ (٦-١/١٩٨٢م)، ص ٩-٤٩.
- ٧٣ - "نظرية الحركة في التراث الإسلامي"، متصر محمود مجاهد، آفاق الثقافة والتراث،

س٣: ع ١١٤ (١٢/١٩٨٥م)، ص٧٦-٨٠.  
 ٧٤ - "هذا الوجه الآخر من التراث"، حليم اليازجي، الطريق، س٤٧: ع ٣٠٢٤  
 (٦/١٩٨٨م)، ص٢٠٠-١٨٢.

ويمكن إضافة طائفة من الكتب والبحوث مما يدخل في باب الأصالة والمعاصرة، ويمكن كذلك تقديم طائفة أخرى في باب الفن التشكيلي (الخط والمسرح والسينما) مما له صلة واضحة بالتراث.

وثمة هنات يسيرة بالنسبة للبحث المرقم ٣٢ إذ جعل مكان النشر مجلة الفكر العربي المعاصر والصواب مجلة دراسات عربية، وبالنسبة للكتاب المرقم ٥١ إذ جعله بحثاً من ص١٣-٤١ والصواب أنه كتاب مطبوع في دار الشروق، عمان، ١٩٨٥م، في ٢٦٢ ص.<sup>١٠</sup>

وبعد، فهذا جهد متواضع بذلته للاستدراك على القائمة الإحصائية في "الدين والتراث" التي قدمها الأستاذ محيي الدين عطية، جزاه الله خيراً على جهوده في صناعة الفهارس المفيدة، ولا أزعج أنني استقصيت غاية الاستقصاء، بل يتسع الأمر في هذا الموضوع الفسيح "التراث" لقوائم أخرى.

وقد قمت ملاحظات منهجية في فن الفهرسة أهدف منها إلى إنضاج هذا الفن، وبلورة خصائصه الإسلامية في طريقة الإعداد والتنظيم، والسعي إلى فن الفهرسة المتخصص الذي يخدم الباحثين خاصة، والقراء عامة. وعسى أن أكون قد وفقت في ذلك، وبالله التوفيق.

١٠ هناك أخطاء طباعية منها في الأعلام ص١٩٧، س١ الصفار والصواب: الصفار، ص١٩٩، س١٨ أنوال والصواب: نوال، وتكرر في الفهرست، ص٢٠١، س١٤ صاحب والصواب: سحاب.



## وكيل التوزيع العام

### المركز الدولي للخدمات

International Centre for Cultural Services

صندوق بريد: ١٣٥٢٤٢ - تليفاكس: ٦٥٤٢٥٠ - ١ - ٩٦١ - بيروت - لبنان  
P.O. Box: 135242 - Telefax: 961-1-654250 - Beirut - Libanon

قسمة اشراك في اسلامية المعرفة

مجلة فصلية تصدر باللغة العربية

أرجو قبول/تجديد اشتراكي بـ ( ) نسخة اعتباراً من ( )

بقيمة

إرسال فاتورة

الاسم

العنوان

التوقيع التاريخ

### الاشتراك السنوي

في دول الخليج، أمريكا، استراليا، اليابان، أوروبا، نيوزيلندا:

للأفراد ٥٠ دولاراً أمريكياً للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكي

في باقي دول العالم:

للأفراد ٤٠ دولاراً أمريكياً للمؤسسات ٨٠ دولاراً أمريكياً

### التسديد

• شيك مصرفي مسحوب على أحد للصارف الأجنبية لأمر المركز الدولي للخدمات الثقافية

International Centre for Cultural Services

أو

• تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Centre for Cultural Services - Bank of Kuwait & the Arab World s.a.l.  
Main branch - Account No. 10.02 4612. 61352. 00 - Telex: 23778 p 22383 Bencott Le  
Beirut - Libanon

سعر النقد:

لبنان ١٠٠٠٠ ل.ل. - سوريا ٧٥ ل.س. - الأردن ٢,٥٠ دينار - العراق دينار واحد - الكويت ١,٥ دينار - الإمارات العربية  
٢٠ درهماً - البحرين ١,٥ دينار - قطر ٢٠ ريالاً - السعودية ٣٠ ريالاً - الجمهورية اليمنية ٣٠٠ ريال - مصر ٤ جنيهات  
- السودان ٦٠٠ جنيه - الصومال ٢٠ شللاً - ليبيا ٢ دينار - الجزائر ٥٠ ديناراً - تونس ٢ دينار - المغرب ٢٥ درهماً - موريتانيا  
٢٥٠ أوقية - قبرص ٣ جنيهات - اليونان ٣٠٠ دراخما - فرنسا ٤٠ فرنكاً - ألمانيا ١٠ ماركات - إيطاليا ٥٠٠ لير - بريطانيا  
٤ جنيهات - سويسرا ١٤ فرنكاً - هولندا ١٠ فلورن - أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.



## المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة  
أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري  
(١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية  
وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات  
الإسلامية العامة.

- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من  
خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا  
الفكر الإسلامي.

- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف  
حياتها الإسلامية ودورها في توجيـه مسيرة الحضارة الإنسانية  
وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

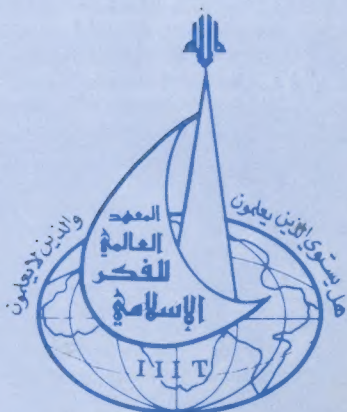
- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي  
ونشر النتائج العلمية المتميزة.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها  
يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي  
المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في  
مختلف أنحاء العالم.

**International Institute of Islamic Thought**  
580 Herndon Parkway #500  
Herndon, VA 20170-5225, USA  
Phone: (703) 471-1716; Fax: (703) 471-3922  
<http://www.jaring.my/iiit>  
E-mail: [iiit@iiit.org](mailto:iiit@iiit.org)

# Islāmīyat al Maʿrifah

A Refereed Arabic Quarterly  
Published by the International Institute of Islamic Thought



١٤٠١ هـ — ١٩٨١ م  
1401 AH—1981 AC